让·保罗·萨特(1905—1980)是二十世纪法国著名的哲学家、文学家、戏剧家，也是国际知名的社会活动家。以他为代表的存在主义思潮，曾经在欧美国家风靡一时，并在世界各国产生广泛的影响。萨特一生勤于著述，在半个多世纪的著作生涯中，写下了五十多部各类作品和数以百计的文章；他积极地投身于国内国际的社会政治活动，毫不回避当代世界的各种矛盾和问题，对于各种重大的事件、"危机"，直率地、无保留地阐明自己的立场、观点和态度。因此，萨特及其著作可以说是当代发达资本主义社会的一面镜子，它向人们展示了第二次世界大战前后半个多世纪人类历史进程中所出现的各种矛盾、问题。虽然萨特为解决这些矛盾和问题所提出的许多理论、主张往往是错误的，甚至是荒谬的，也就是说，这面镜子所反映的面貌常常是歪曲的，但是，透过这面凹凸不平的镜子，纠正它所歪曲的形象，我们还是可以正确地去认识现今的世界，把握我们时代的脉搏，明确我们面临的历史使命。正因为如此，萨特这个已成为历史而又有着现实影响的人物，就很值得

我们从各个方面加以研究。在这本小册子里，我们将分上、下两篇概述萨特的生活、思想历程及其哲学体系的基本内容。

目　录

上篇　萨特的生活、思想历程

下篇 萨特的“人学”浅析

上　篇

萨特的生活、思想历程



二十世纪是人类历史上风云变幻、动荡变革的时代。科学技术的进步和生产力的高速发展并没有给资本主义社会带来普遍的自由、民主、安乐、幸福。相反，各种社会矛盾和危机更加尖锐，在不到半个世纪的时间里接连爆发了两次全面的世界大战，这在人类历史上是罕见的。前所未有的动乱使人们对种种传统的信念产生了怀疑、动摇和幻灭之感。伴随着资本主义政治、经济危机的是人们的信仰和道德方面的危机。人的地位、作用、价值、命运等问题更加尖锐地摆在人们的面前；孤独、异化、烦恼、绝望等等成了描绘人的处境、条件的一些常用词汇。人的问题比以往任何时候更为西方哲学家们所关注。

萨特毕生最为关注的也正是人的自由问题，它可以说构成了萨特从事哲学、文学、戏剧乃至社会政治活动的一个中心论题。他从自己的阶级立场和哲学观点出发，对上述问题作了回答；而急剧的社会政治变动以及相应的社会心理更替，又迫使他一再改变对于这些问题的思考角度，不断为这些问题的解答补充新的因素。前者表明，他始终是一位存在主义大家，而后者则使他的思想发展有其独特的、蕴涵着鲜明时代特征的阶段性。追寻萨特思想发展的基本线索，揭示它在各个阶段的演化，是本书上篇的主要任务。

第一章　个人的绝对自由：从童年到《存在与虚无》问世(1905—1943)

从童年到《存在与虚无》问世，是萨特思想发展的第一阶段。在这段时间里，他建立了一整套理论："我是'孤独的人'，就是说是一个因其思想的独立性而与社会相对抗的人，这个人不欠社会任何情分，社会对他也不起任何作用，因为他是自由的。"①《存在与虚无》和《恶心》分别以哲学和文学两种形式反映了他的这一理论。与此相应，在社会活动中，他采取了"个人主义的和平主义"立场和"不介入"的政治态度。

一　童年

一九〇五年六月二十一日，让·保尔·萨特

① 《七十岁自画像》：《萨特研究》，中国社会科学出版社，1981年版，第89页。

出生于法国巴黎一个小资产者家庭（他自己经常这样提及）。父亲让-巴蒂斯特·萨特（Jenn-Baptiste Sartre)是理工学校毕业生，法国海军军官，驻印度支那时染上阿米巴热病，于一九〇六年九月十七日去世。母亲安娜-玛丽·施维泽(Anne-Marie Schweitzer) 身无分文，带着未满两岁的儿子回到巴黎西郊默东的娘家。萨特的外祖父施维泽(Charles Schweitzer) 是位语言教师，当时已六十二岁，为了供养女儿和小外孙，直到六十七岁才退休，然后全家迁居巴黎。萨特的整个童年就是在外祖父家度过的。

外祖父老施维泽是个学识渊博的人，曾以关于中世纪诗人汉斯·萨什斯(Hans Sachs)的论文获得哲学博士学位。他在语言教学方面颇有创见，可以说是“直接教学法”的先驱，退休后还成功地创办了一所“活的语言学院”，专门教授外国人(大多数是德国人)，学习法语。老施维泽工作十分勤奋，他把讲课、阅读和写作视为一种娱乐，而非仅仅是谋生的手段，并把这种意识灌输进童年萨特的心灵，使他从小就感到：劳动与金钱之间没有必然的联系。这一方面使萨特养成了漫不经心、轻视金钱的生活习惯；另一方面也使他对个人劳动与社会支付、个人自由与社会约束之间的关系逐渐形成了一种模糊的、错误的印象①，这种印象由于

阅读而加强了。

萨特三岁时，右眼因角膜翳引起斜视，而后失明，五岁时就戴上了眼镜。但他天资聪颖，四岁时便开始连猜带蒙地读书了。在童年自传《语词》(1964)一书中，萨特曾回忆，他怎样踩着椅子，从外祖父藏书室的最高一层书架上拿下随便碰到的一本什么书，怎样带着儿童的稚气，煞有介事地翻阅那些连一般成年人也感到费解的著作。萨特后来承认他正是通过书本来认识人、认识人生的。他感到："动物园里的猴子是有缺陷的猴子，卢森堡公园里的人是有缺陷的人"，现实中的一切总是不完满的。"我按柏拉图的方式，从知识到知识的对象。我发现观念比事物更真实，正是从书本中我接触到了世界……但是，我却把我的杂乱无章的书本经验同现实事件的偶然的进程混淆起来了。这一点可以解释为什么整整用了三十年时间，我才从唯心主义中摆脱出来"②。

还不到七岁，萨特就开始贪婪地阅读莫泊桑、高乃依、伏尔泰、雨果等人的作品，特别是福楼拜的《包法利夫人》。他钦羡书中的主人公，想象着和他们一样，做出一番惊天动地的伟业。但是，到

① 参见《七十岁自画像》；《萨特研究》，第108—109页。

② 参见A·马德塞：《爱情和思想，西蒙娜·德·波芙娃与让-保尔·萨特的共同的历程》，纽约1977年版，第32页。以下简称《爱情和思想》。

哪里去施展自己的抱负呢？从人们的轻蔑和歧视中，他看到了自己的渺小、孱弱和丑陋，并由之生发出一种深深的悲哀和孤独感。但可贵的是，他没有因此而丢弃自己的抱负。在外祖父的影响下，他开始写作。先是模仿报章杂志和电影，编写一些剑侠小说和游历故事。这些"作品"无疑是幼稚可笑的，但却深得家人的称赞，他被视为神童。主要的是，从这当中萨特逐渐产生了一种自尊心和自信心，发展了一种想象力。他觉得世界需要他，觉得自己一定能跻身于大作家们的行列。这样，萨特的英雄主义思想不是向外而是愈益向内发展了。"我把英雄高强的本领赋于作家，……作为一个富于幻想的儿童，我似乎成了一个真正的勇士，我的功勋就是写出真正的书来"①。

正是在上述心理矛盾中，萨特萌生了两种强烈的愿望：成名和做一番事业②。它们同时造成了萨特后来生命历程中的两大特点。他是一位勤于思考、写作的思想家、剧作家和小说家；同时又是一个欢喜故弄玄虚，哗众取宠的庸人。和一些大思想家相比（例如斯宾诺莎），他的缺点显得更其突出。斯宾诺莎从不考虑自己，从不顾及身外之

---

① 安·莫洛亚：《从纪德到萨特》，参见《萨特研究》，第308页。

② 《七十岁自画像》，参见同上书，第69页。

物，如名声之类。萨特则总是热心于为自己作广告，生怕世界忘了自己。

一九一五年，十岁的萨特进入亨利四世学校六年级读书。但不到两年，他的生活又发生了重大变化。一九一七年四月，他的母亲改嫁了。继父约瑟夫·曼西(Joseph Mancy)是一位工程师，后来成为拉罗舍尔船舶修造厂的经理。萨特不得不离开外祖父家，随同母亲去拉罗舍尔。母亲的改嫁，在萨特的心灵深处投下了浓重的阴影，他更加孤独了。"我母亲的改嫁使我割断了与她在情感上的内在的联系，我感到她已经背叛了我，尽管我没把这种想法告诉她。"① 萨特在感情上与继父格格不入，"无论什么事，只要是他说的或相信的，我都故意反对。我感到在我们的关系中，有许多模糊不清的东西。对于他，我没有子女的同情心，事实上，在我们之间有一种根本敌对的情绪，尽管在表面上，我们的关系是正常的，我尊敬他，承认他具有某种支配权力"②。继父要求萨特成为一名从事科学的教师，而萨特却决心成为一名哲学博士，这不仅是因为他想用哲学去揭示永恒的真理，而且是存心要和继父作对，要惹他生气。

萨特把在拉罗舍尔度过的三、四年，看作是一

① 《爱情和思想》，第37页。

② 同上书，第38页。

生中最不愉快的年头。在一九七三年二月三日与记者的一次谈话中，他宣称，正是在拉罗舍尔船厂，他第一次懂得了“阶级斗争的观念”。在那里，他认识了资产阶级：他们不仅虚伪，而且对这种虚伪产生的结果感到满意；他们不仅行使着权力，而且深信，这一切都是天赐的，不容更改。也正是在那里，萨特萌发出一种强烈的道德观念：厌恶有钱人——资产阶级，总想揭露、讽刺和嘲弄他们，拿他们开开心，看看他们怎样陷入窘境。

一九二二年六月，在十七岁生日前一个星期，萨特通过了中学会考。外祖父为了表示对他的奖励，于暑假期间带着他旅游阿尔萨斯。同年夏天，萨特又写了一篇短篇故事和一篇小说的开头部分，其内容大多是描述病态中的关于世界的经验、平庸的坏的信念、想象的世界和经验的世界之对比等等。第二年，它们被一家杂志刊登，这可以说是萨特最早发表的作品。

一九二四年六月，萨特以第七名的成绩考入巴黎高等师范学校。这所高等学府是近代法兰西思想家的摇篮，是柏格森、丹纳、罗曼·罗兰的母校。在他的同学中有保尔·尼赞、雷蒙·阿隆等，梅劳-庞蒂比他们低两班。后来，他们都成为法兰西思想界的风云人物，也是萨特终生的朋友和对手。

二 高师期间

为了了解萨特这一时期的思想发展情况，我们有必要首先考察一下当时法国知识界的一般状况。

法国知识界有着自己的独特传统，即使在十九世纪三十～四十年代黑格尔哲学君临欧洲大陆之际，他们仍旧对这位天才表现出令人吃惊的轻蔑和冷淡。他们的哲学家，例如奥古斯特·孔德，尽管在思想上与黑格尔有许多相近之处，也同样轻视黑格尔的学说，不愿从他那里吸收必需的理论养料。二十世纪法国著名哲学史和科学史家亚历山大·科热夫(Alexandre Kojève)曾探讨了造成这一事实的原因。在他看来，这是由于黑格尔哲学的晦涩难解，由于笛卡儿主义和康德主义哲学传统的巨大力量，由于黑格尔的新教信仰，特别是法国人不相信黑格尔所谓“逻辑的综合与历史的生成严格同一”的观念。按照法国理性主义者们的一贯理解，历史与理性或逻辑是被分开的，因为后者是永恒的、超时间的。在这种思想氛围中，直至二十世纪初，法国没有象德国、英国、意大利那样形成强有力的黑格尔学派。除了个别的例外，没有公认的有影响的黑格尔信徒。即使在

大学中，也几乎没什么对黑格尔哲学的认真的研究者。

萨特曾经回忆，正是由于缺乏黑格尔哲学的修养，他从一开始就不喜欢、不理解马克思的思想："我读了《资本论》和《德意志意识形态》，我明明白白地都懂得，但又绝对地一点也不懂。所谓懂得，就是自我改造，就是超越自身：可是这种阅读却没有把我改变。"①同时，由于多种原因，他也不喜欢当时在欧洲知识青年中风靡一时的弗洛伊德精神分析学说。

二十世纪二十年代，法国哲学界的领袖人物是亨利·柏格森(1859—1941)。他主张，宇宙间真正实在的东西不是物质，而是纯粹意识；意识是流变的、连续的、不可分的，它变化无穷、川流不息，又相互交融、合成一体，意识的这种流变也就是"绵延"；意识的"绵延"不能循环，不能预测，没有目标，不受任何约束，因而是绝对自由的，也是永远创造的；意识的绵延有一原动力，那就是生命冲动，它内在于意识，使意识作用于物质，战胜物质，这也就是创造的进化，生命冲动是宇宙万物之本源，但是，这个真理不能通过理智来认识，而必须凭直觉才能达到。理智可认识物质界，形成科学，

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第15

它具有使用(实用)价值,但并不反映实在,不是真理;直觉才能把握意识界,形成哲学,它揭示宇宙的实在,是真理,但并没有实用价值。柏格森把这套学说称之为"生命哲学",也叫"直觉主义"。它曾在法国思想界引起轰动,风靡一时,甚至出现狂热。

柏格森曾是巴黎高等师范学校的学生,也曾在那里任教,正是这位唯心主义哲学大师的学说,首先把萨特引进哲学的殿堂,也给萨特后来的存在主义理论打上了烙印。萨特写道,正是在读了柏格森的有关著作后,"我对自己说,'哲学真了不起'。真理是从天上降落人间的,而这种技巧——哲学,就是要使更多的真理从天上降落人间"①。他曾以柏格森的"绵延"学说为题,写了自己的第一篇论文,并且受到指导教师的好评和奖赏。

与此同时,他也受到了笛卡儿哲学的影响,"由于笛卡儿,我相信'我思,故我在'"②。在班级里,他尝试组织了一次讨论,题目是"桌子是什么",并用笛卡儿的观点,阐述自己对于这一问题的见解。

进入高师,萨特开始了他的独立自主的生活道路。四年的大学生活(1924—1928)对他来说是

① 《爱情和思想》,第40页。
② 同上。

十分愉快的，富有成效的。他勤奋学习，博览群书，除了以上提到的柏格森、笛卡儿、马克思和弗洛伊德等人外，他还广泛阅读了叔本华、尼采、霍夫曼斯塔尔、司汤达以及卢梭等人的著作。高师期间，萨特在一份大学期刊上发表过一篇论文：《近代法国思想中的国家理论》(1927)，还写过一篇小说，但未能发表。大体说来，萨特在高师各门学科成绩良好，尤其是哲学，更为出色。他曾在哲学教授亨利·狄拉劳克思(Henri Delaroix)鼓动下撰写论文：《心理生活中的想象》，论述了自笛卡儿以来的想象概念。关于"想象"的分析研究正是萨特早期哲学思想中的一个重要论题。这篇论文被评为优等。

但事情并非都是一帆风顺的。一九二八年毕业时，萨特参加学位资格会试时竟失败了，他的论文出乎意料地名列第五十，全班倒数第一。但他由此得到了一次教训："干这种事得要用一种创新的方式去表现一个平庸的论题"。

一九二九年夏，萨特再次参加会考，名列前茅。就在这次考试中，他结识了也是来参加会考的西蒙娜·德·波芙娃。从此，她就成了萨特以后五十年生活、思想历程中的伴侣和见证人。而她自己也成了仅次于萨特的法国存在主义思想运动的重要代表，当代法国文坛上的有影响的人物。

在经过一年半的服役之后，一九三一年春，萨特被委任为勒阿弗尔中学的哲学教师。

三十年代初，是萨特思想发展进程中的重要时期。由于雷蒙·阿隆的介绍，他第一次接触到胡塞尔的哲学。

许久以来，萨特就在寻找这样一种思想：能按我们看到和摸到的对象（客体）那样来描述它们，并从这一过程中引出哲学。1932—33学年度，雷蒙·阿隆正在柏林的法兰西学院研究胡塞尔的现象学。假日，他回到巴黎并和老朋友们聚会于蒙巴那斯夜总会。侍者端上了杏黄色的鸡尾酒，阿隆一时兴致所至，指着酒杯对大家说："如果你是个现象学家，你就可以谈论这杯鸡尾酒，并由此而形成哲学"。说者无心，听者有意。据波芙娃回忆，当时"萨特激动得脸色发白，这正是他许多年来一直渴望得到的东西"①。

很快地，萨特买到一本勒维纳（Lévinas，法国现象学代表人物之一）关于胡塞尔现象学的小册子，而且刚拿到手就站立街头，如饥似渴地阅读起来。现象学使萨特着了迷，同时勒维纳的转述又不能使他完全满意。萨特决定去德国，对胡塞

① 马克·波斯特：《战后法国的存在主义的马克思主义》，普林斯顿大学出版社 1975年版，第81页（以下简称《战后》）。

尔、对现象学做一番认真的、透彻的研究。他写信给在柏林的雷蒙·阿隆，请求帮助联系求学事宜。不久收到了回信，他的申请被柏林的法兰西学院接受了。一九三三年九月，萨特踏上了去德国的旅程。

三　在柏林

本世纪二、三十年代，现象学已成为欧洲一股引人注目的思想潮流。这股思潮的发源地是德国的哥廷根大学、慕尼黑大学等高等学府，它的创始者和最有影响的代表便是德国的犹太血统哲学家爱德蒙特·胡塞尔。

胡塞尔（1859—1938）早年攻读数学和自然科学，后来受奥地利哲学家F·布伦坦诺(1839—1917)的影响，决心献身于哲学。

胡塞尔为了探索和创立现象学，倾注了毕生心血，经历了曲折的道路。十九世纪八、九十年代，他所接受的是当时流行的所谓"心理主义"，其特点是企图用心理规律来说明数学、逻辑规律，这种观点也为当时在科学、哲学界颇有势力的实证主义所接受。大约在二十世纪初，胡塞尔转而反对这种心理主义。他在对实证主义-心理主义观点的批驳中看到，科学本身的基础处在危险之中。因

为一切科学都以逻辑为先决条件，而且试图达到确实可靠的真理，但按心理主义的解释，逻辑和真理都不是精确可靠的。这样，科学的确实性的根基也就成了问题。胡塞尔感到迫切需要重新探究人类知识本身的基础。为此，他提出，应当把哲学建成一门“严密的科学”、“科学的科学”，它具有无可置疑的正确性，最大程度的明晰性，达到绝对的终极的真理，从而为一切科学知识提供规范和基础。

为了建成这样一种哲学，胡塞尔认为必须发现事物的本质和世界的本原。但本质、共相（一般）、规律等等都是先验的、超时空的、绝对真的，是不能通过感觉经验或用理性思维从个别事物之中抽象出来的；也就是说，不能用传统的理性主义或经验主义的方法来达到。那么应该怎么办呢？胡塞尔经过长期思索，提出了所谓“现象学还原”的方法。它要求认识的主体（观察者）把关于外部物质世界实在性的看法，以及历史上出现并遗留下来的对于世界的各种看法，统统都“悬置”起来；或者说把这些看法放在括号里，存而不论。这样就使人摆脱或抛弃一切预先的假设，从感觉经验转向意识领域，转向呈现在意识之中的“现象”，通过“直觉”，通过意识的意向性分析，就能从现象之中把握事物的本质，并且追溯到世界的本原。胡

塞尔告诉我们，世界的根本正是“先验自我”、“先验意识”。我们生活在其中的这个世界实际上是由先验意识所“构造”的，是由人赋予意义和价值的。这就是说，这个世界是被人改造了的世界，是人化了的世界。所以科学必须服务于人生，科学只有相对于人才有意义和价值。这样，胡塞尔就把科学的基础从实证主义所强调的感觉经验引向先验意识，而把哲学引向以人的主观意识为本原的唯心主义方向。正是这一思想启迪了正在探求世界观和人生观的的青年萨特，成为他建立存在主义哲学体系的关键性因素。

一九三三年，当萨特来到柏林时，胡塞尔已从弗莱堡大学退休，把教职移交给他的高足和继承人——马丁·海德格尔。海德格尔对萨特的思想产生了更为直接的影响。这位哲学家第一次将胡塞尔的现象学与克尔凯郭尔的理论融为一体，并在此基础上，建立了自己颇具特色的现象学—存在主义思想体系。在《存在与时间》(1927)一著中，海德格尔指出，自古希腊以来，哲学家们一直在讨论“存在”的问题，但至今没有得到解决。其根本原因在于，以往的哲学都没有去探讨存在究竟何以成为存在，而只是去寻找存在是什么。他认为，当我们追根寻源去解决存在这个问题时，就应当首先弄清楚：存在究竟是如何“在”或怎样“在”的

(“在”：德文“Sein”)。按海德格尔的解释，“在”的词义是指呈现、显现、表现，而呈现不是一种现成的结果，而是一个活动、变化、生成的过程。因此，探究存在如何“在”，也就是探究存在如何在一个流动、变化、生成的过程中呈现的。

海德格尔认为，这个活动变化的过程只有从人(个体的人)自身之中才能找到，也就是说，只有人才能从“我”的内心体验中“领悟”自己是如何“在”的。因此，个人的存在不同于其他存在物的存在，海德格尔用“亲在”(德文 Dasein，又译“定在”，“此在”等)这一术语来表示能领悟自己如何“在”的个人。他指出，“亲在”能领悟自身的“在”，因此，通过对亲在的各种如何“在”的方式的分析，或者说，通过对亲在的各种“存在状态”的分析，就可以指出其他一切存在物的如何“在”了，也就可以解决“存在究竟如何‘在’”这个本体论问题了。

海德格尔认为，亲在的(存)在不同于一般存在物的(存)在，后者是消极被动的，死气沉沉的，任外界摆布的；而亲在(个人)的存在则是积极主动的，因为它是一种趋势，一种意向，要不断地超出个人的有限性，趋向完善，达到绝对自由。他用 Existenz (存在、生存) 来表示亲在的在，以别于传统意义上的一般存在物的在(existentia)而“亲在”的在正是其他一切存在物的在的“根”或“源”。

以往的哲学家都不懂得这一点，他们的本体论都是无根的本体论，而他找到了这个根，因此他的本体论是有根的本体论或基本的本体论。说得更明白点，海德格尔的意思是：世界上万事万物之所以存在，要从个人之所以存在中去寻找；而个人之所以存在是通过个人的内心体验、个人的各种意识状态去领悟到的，因此世界万物之所以存在也是通过个人的各种心理意识活动才能领悟到的。个人的存在是万物的存在之根、之本。

海德格尔这种理论的唯心主义性质是十分明显的。它得到了处在危机之中的西方社会的许多思想家们的赞赏，也得到了正在探求世界、人生各种问题的萨特的共鸣。

萨特同时接受了海德堡的现象学家卡尔·雅斯贝尔斯的这样一个观点：人类的存在，实质上是他当下的现状与他企图超越这种现状的欲望之间的一场冲突。

在柏林求学期间，萨特充分利用了法兰西学院提供的有利条件，致力于学术研究。在短短一年里，除了上述哲学家的著作外，他还认真研究了黑格尔，特别是克尔凯郭尔的学说。克尔凯郭尔主张个人高于一切，主张个人的单一性、孤独性；强调存在对本质的优先地位，强调真理的主观性；声称人只有处在极端孤独、恐惧、绝望、空虚的时

候，才能认识到自己的存在，认识到上帝的存在。这种主观唯心主义和非理性主义同样也给萨特以极其深刻的影响。

萨特在克尔凯郭尔、胡塞尔和海德格尔的现象学-存在主义学说中，找到了从人的内部世界，即从人的意识出发去研究人、研究人的存在、研究世界的方法。而这种方法同时也是一种哲学世界观，因为它指出，人所生活的世界正是由于人的存在，也就是人的主观意识的活动才具有意义和价值的。因此，人的主观意识的存在应当是一切存在的根本，也是哲学研究的出发点。萨特正是由此开始他的哲学-文学创作活动的。

从三十年代起到四十年代第二次世界大战，萨特先后创作并发表了《想象》(1936)、《论自我的超越》(1936)、《意向性：胡塞尔现象学的一个基本观念》(1939)、《情绪》(1939)、《关于想象的现象学的心理学》(1940)等作品。但是，最能反映他这一时期世界观的作品则是小说《恶心》(1938)和长篇哲学著作《存在与虚无》(1943)。

四 《恶心》和《存在与虚无》

1. 萨特的哲学-文学宣言：《恶心》

一九三一年，当萨特在勒阿弗尔中学任教时，

他就开始撰写一本"论偶然性"的小册子。长期以来，偶然性这个概念深深地打动着他的心灵，一直在他头脑里盘旋。他认为，每一个个人的生活都是偶然的，既不能知道它的原因，也不能预见它的将来。开始时他采取了由一个名叫安东尼·洛根丁的学者讲述他的冗长而抽象的沉思这种体裁。后来，他采纳了波芙娃的意见，改成日记体的哲学小说。柏林期间，在研究了胡塞尔、海德格尔、克尔凯郭尔等人的学说后，他又重新思考和写作这本小说。一九三六年，他对小说进行了第三次修改，并且取名为《忧郁》，由尼赞将它交给伽里玛出版社，被退稿。后来，出版社又同意出版，但要萨特进行删改，并将小说取名为《恶心》。几经周折之后，一九三八年三月，《恶心》终于问世，并立即引起了评论界的广泛重视，萨特终于出现在法国文坛。这部作品后来被译成了三十多种文字，成为存在主义的代表作。

这部日记体小说的主人公是一个名叫安东尼·洛根丁(Roquentin)的知识分子。他是个历史学者，在希维勒城写作一个十八世纪的冒险家洛勒邦(Rollebon)侯爵的传记。全书并没有什么动人的或离奇曲折的故事情节，而是细致地描绘了主人公在街道、公园、酒店、咖啡馆漫无目的的闲荡时，在他研究写作历史人物时，以及与女人相

会、分手时所产生的种种孤独的、怪异的、病态的、甚至荒诞的心理意识、情绪。正是在这种描绘中，萨特表述了他的现象学本体论的基本思想，阐述了他的各种哲学范畴，其中尤其是关于偶然性这一范畴的观点。

萨特把偶然性这一范畴看作理解宇宙万物的关键。"最主要的就是偶然性"，一切存在都是偶然的，没有根据的。"存在不是必然存在，只不过是在这里；存在物出现了，让人遇见了，可是我们永远不能把它们推论出来"。"一切都是没有根据的，这所公园，这座城市和你自己，都是"。人作为一种自然物体的存在，同样也是偶然的。"我是偶然出现的，我的存在象一块石头、一株植物、一个细菌一样。"① 在他看来，把世界看作是受一种必然性支配的存在，因而是能用理性进行解释、推论的观点，是不能看清世界的真相的。一切存在物都是偶然的，人生也是偶然的、无谓的、没有根据的，这才是世界的本来面目。当意识到这一点时，你的心里就会翻腾起来，就会飘荡起来，你就想呕吐，这就是"恶心"②。萨特通过他塑造的主人公，细腻地描写了人的恶心感受：面对着瞬息万变的周

① 以上均引自《恶心》，中译本《厌恶及其他》，作家出版社1985年版，第230—231页，150页。

② 同上书。

围世界，“我”一方面想把它当作工具或材料或玩偶来为我自己的存在服务，另一方面又感到这个世界无法驾驭或控制，它是那样的冥顽、丑陋、令人讨厌。于是，“我”产生了“多余”感，“荒谬”感，“苦恼”感，“晕眩”感，这一切又都汇成一种“恶心”感，“我”不由自主地要感到呕吐。

在《恶心》中，主人公经过一番精神的历程，不仅意识到世界是偶然的，而且意识到现在与过去是没有联系的，过去是已经消逝了的。“我”作为现实的人，并不是被过去所创造，所决定的；我现在在不断地创造自己，而我现在的每个行动与过去是没有关联的；因此，我对未来能自由地作出选择。正是在这个意义上，萨特认为，人是自由的。

萨特在《恶心》中所表达的哲学世界观无疑是唯心主义的，但是，萨特笔下的洛根丁，连同他对现实的恶心感，对客观世界的不可知感，对环境的无以名状的恐惧感、迷惘感，对生活的陌生感以及在与他人关系中的孤独感，正是二次大战前夜欧洲小资产阶级知识分子独特心理状况的真实写照。通过这部作品，萨特提出了自己对于西方社会现实的否定性批判，表现了试图超越这种现实的热切渴望。然而，他把资本主义世界没落时期的特征和资本主义社会本身包含的荒诞、矛盾、危机及其种种丑恶，当成永恒的、普遍的“人类特

征"。这就把"恶心"这种历史地出现的现象理解成为一种万古不变的形而上学范畴，把资本主义条件下人的状况描述为一般的、一切人的状况。与此同时，他又进一步将这个形而上学化的"个人"及其自由加以无限夸大，把它们说成是脱离社会、历史和他人的绝对物。在其哲学专著《存在与虚无》中，这种错误不仅被继续下去，而且进一步获得了哲学本体论意义上的系统论述。

2．萨特哲学的理论根基：《存在与虚无》

一九四一年，法国伽里玛出版社通知萨特，他们愿意出版一本哲学论著。这一消息引起了萨特的极大兴趣。三十年代以来，他就想把自己在各种小说、评论以及哲学论文中陆续提出的思想汇总起来，并加以充实和丰富，最终以哲学论著的形式系统地公诸于世。一九三九年他应征入伍，战争初期他曾利用一段较长的空闲时间，作了许多哲学笔记，可惜后来丢失了。一九四〇年四月，他乘一次短暂的假期，向西蒙娜·德·波芙娃讲述他所构思的一本哲学著作。同年六月至次年三月，他被俘，在战俘营中唯一能看到的书是海德格尔的著作，他还给一批牧师讲授海德格尔的课程。利用这一机会，他继续进行哲学的思考。一九四一年春获释后，他先是完成了长篇小说《自由之路》

的第一部《懂事的年龄》，然后就开始了紧张的哲学著述活动。

由于经过长期的酝酿、思考和研究，积累了大量的思想材料，形成了一套系统的看法。所以，不到两年，一九四三年初，全书便告完成。同年，洋洋七百多页的《存在与虚无》问世了。由于战争的环境，这部哲学巨著在当时并未引起多大注意，直至一九四五年，萨特的存在主义在法国成为一种时尚，才引起人们的普遍关注。当然，也有少数热心的读者，自该书问世起，就已看到它的意义，并认为它在法国开创了一种新的哲学体系。

这本著作全面地论述了关于"存在"的理论，它在许多方面进一步发挥了海德格尔的学说。即使在文体上，它也沾染了这位德国著作家的缺点，而很少表现出法国学者特有的轻松、活泼、风趣、流畅等优点；其结构拖沓，用语晦涩，而且诸多不必要的重复。即使对训练有素的人来说，阅读它也远非一件轻松愉快的事。

在这部著作中，萨特对意识的结构所作的分析超出了现象学，但仍然保留了海德格尔的一个基本命题：个人的存在是世界万物存在之源，只有通过反省自己的主观意识，才能领悟到个人的存在，并进而揭示世界万物的存在。萨特并且将这一命题同他自己关于个人自由问题的思考结合起

来，从而提出他的“绝对自由说”。这一学说构成了全书的核心内容和基本线索。

在萨特看来，人是注定自由的。自由不是人的某种性质，而是人的结构、人的存在本身。人必须自由地为自己做出一系列选择。萨特指出，正是在自由选择的过程中，人赋予对象以意义，同时表现和造就了他自身。人必须对他的所有选择负全部责任。他没有理由将这种责任推诿给其他外在物，无论是上帝、社会还是观念、“绝对理性”。否则，他便陷入“不诚实”之中。

本着同样的精神，萨特还用四分之一的篇幅，探讨了许多年来一直在他头脑中盘旋着的关于“他人”的问题。在萨特看来，我们在他人面前，彷佛是“有罪的”。因为我把“他”或“她”看成为一个客体，这样，我就不能不极其粗暴地剥夺了他人的主观性或主体性，把一个活生生的人变成为一个消极被动的物。反过来也是一样：在他人的眼中，我也是一个客体。因之从根本上说，人与人的关系不能不表现为一种矛盾、冲突、乃至敌对状态，其中每个人都想保持自己的主体性，同时又把对方当作客体。

此外，萨特还以这种“他人”学说为指导，广泛涉猎了诸如爱情、仇恨、冷漠、愿望、施虐狂和受虐狂、“不诚实”的陷阱、烦恼的危机等具体问题。

萨特的“绝对自由说”是一种赤裸裸的唯心主义哲学。它拒绝考虑人的历史性和社会性，并且极其片面地理解人和他人的关系。应该指出，在萨特的全部哲学体系中，正是个人“自由”、“选择”、“责任”这部分学说获得了最广泛的传播，产生了最大的社会影响。而且，自《存在与虚无》问世以来，尽管萨特后来对这部分学说做过这样那样的解释、修改，但从未放弃过这一根本的哲学基地。

五　战前萨特的社会活动

一九三三至一九三四年，是萨特在柏林潜心研究现象学的一年，同时也是纳粹分子在德国取得政权、肆行无忌的一年。他们不仅粗暴地迫害犹太学者和艺术家，查抄他们的财产，将他们驱逐出境，而且逮捕了德国共产党领袖台尔曼，以及共产国际执行委员会主席季米特洛夫。这一切不能不对萨特产生影响：他结识了一些德国人，其中有一些是为躲避纳粹分子而转入地下的共产党人。萨特同情他们，并为他们的处境而深深担忧。

然而，这里仅仅是同情，萨特并没有做出任何一项重要行动以证明自己是纳粹分子的敌人。他或者去听共产党人尼赞的讲演，或者去听阿隆或

别的社会党人的说词，但却从不发表自己的政治见解，确切地说，他当时并没有什么明确的政治见解。他常常站在路边看着游行队伍从身边走过，其中不少人是他的同学和朋友，而他却根本不为所动。偶而兴之所至，他也会和大家一起转过几条街道，但既不唱歌也不喊一句政治口号。他从不参加选举投票，而且把别人的政治传单讽刺为"毫无意义的宣传品"。

一九三四年十月，萨特从柏林回国，继续在勒阿弗尔任教。后来又去法国东北部的拉昂和巴黎巴斯德中学执教，直至一九三九年九月，法国面临德国法西斯入侵，萨特被征入伍。在此期间，萨特除了教书，就忙于阅读、思考和写作。对政治，他没有兴趣，没有热情，他认为自己是一个个人，一个"孤独的人"。他的存在与国家、与社会没有什么关系，他并没有欠社会什么东西，而社会也并不是非有他不可。他认为自己是绝对自由的，他漠视社会的存在，不承认它为自己创造了什么，不认为自己对它担负着什么责任，也不打算为它做出什么实际贡献。萨特坚信，自己唯一应该做的，也是唯一有意义的工作就是写作。在他眼里，写作绝不是一项社会活动，因为文学作品本身包含着自己的目的，而这些作品是由他个人完成的。萨特这一时期的哲学、文学创作活动就是在这些思

想支配下进行的。

波芙娃曾分析过造成上述文学、哲学和社会活动一致性的基本原因。她在觉传中写道："……我们相信，我们彻底抓住了现实……然而，我们的生活，象所有小资产阶级知识分子一样，事实上，主要的特征就是缺乏现实性。……象每一个资产者那样，我们不必为生活必需品而发愁；象每个公务员那样，我们不会遇到任何危险。此外，我们没有孩子，没有家庭，没有责任：我们象是两个精灵。在我们做的工作（整个说来，它是愉快的，一点也不使人感到疲劳）和得到的报酬之间并无可以讲得通的联系……事实上，象田野里的百合花一样，我们盛开着，环境养育了我们的错觉。"①

后来，欧洲的政治态势发生了急剧的变化。一九三八年的慕尼黑会议对萨特产生了重要影响。"我身上的个人主义的和平主义与反纳粹主义如水火相攻；然而至少在我脑子里，反纳粹主义已经占上风了。因为这个时候纳粹主义已对我们呈现出一种要打垮我们法国人的敌对力量，……"②。

一九三九年九月，纳粹德国侵入波兰，英法两国同时向德国宣战，历时五年之久的第二次世界大战爆发了。不久，我们就会看到，战争将把萨特

---

① 转引自《战后》，第75页。

② 《七十岁自画像》：见《萨特研究》，第90页。

这位“教授共和国中的自由分子”(萨特语)裹挟进去，迫使他改变自己的政治态度，连同他的哲学、文学观点。

第二章　社会重压下的个人自由：从二次大战到布达佩斯事件（1940—1956）

从第二次世界大战到一九五六年的布达佩斯事件，是萨特思想发展的第二个阶段。战争把萨特卷进了社会政治生活的旋涡。战争中的经历连同战后法国知识界的一般状况，迫使萨特改变了自己的政治态度，修改了自己的哲学-文学思想。他积极地"介入"现实政治活动，试图在美苏之间寻找"第三条道路"，当然，这条道路明显地偏向"东方"。在理论和文学活动中，"萨特随着作品的发展，愈来愈强调自由的约束性，世界的事实性，意识的具体化，实际生活的延续性"①。《存在主义是一种人道主义》、《唯物主义与革命》以及《共产党人与和平》是他这一时期的理论代表作；而《圣徒谢奈》则是其文学代表作。

① 《现代》杂志，第114—115期，1955年6—7月。

一 大战中的萨特及战后法国知识界的一般状况

1. 大战中的萨特

一九三九年九月二日，英法对德宣战。同一天，萨特接到了应征令，不得不到南锡兵营报到。从这一天起，他的生活发生了巨大的、根本性的变化。“在这以前，我以为自己是至高无上的，只有等到我通过应征令遇到对我自身的自由的否定，我才意识到世界的重量以及我与所有别的人和所有别的人与我的联系的重量”①。

一九四〇年五月，德国进攻法国。当时，号称世界第二强国的法兰西竟不堪打击，一触即溃。六月二十一日，萨特在洛林地区，与马其诺防线的守军一起投降，糊里糊涂地做了德国人的俘虏。而他的同学和至交保尔·尼赞则在前线阵亡。

萨特与尼赞的友谊可以追溯到天真无邪的孩提时代。当时，他们两人都在亨利四世中学读书。尼赞和萨特一样，也是斜白眼，戴着一副眼镜，激动或生气时，说话口吃。他也和萨特一样，从小喜爱文学，读过很多书，想当一个作家，也许正是因

---

① 《七十岁自画像》，见《萨特研究》，第91页。

为这些，两人十分投机。他们曾在一起阅读和讨论过于勒·罗曼、普鲁斯特、陀斯妥耶夫斯基、托尔斯泰以及季罗杜、纪德、瓦莱里等人的作品。在相当长的一段时间里，他们形影不离，情同手足。在亨利四世中学毕业后，他们曾一起进路易大帝中学，读文科预备班，准备投考大学；后来，又一起考入高师，成为研究哲学的同窗好友。同学们甚至将组成他们名字的字母做了混合编排，善意地将他们戏称为"萨赞"、"尼特"。

大学期间，尼赞逐渐成为马克思主义者，并加入了法国共产党。他常常从自己的思想立场出发，与萨特进行激烈的论辩，并在一定程度上推动萨特去研究马克思主义。萨特与尼赞一样反对资本主义，但他不赞成马克思主义。"我感到马克思主义对我提出争议，因为这是一个朋友的思想，因为这个思想横在我们的友谊中间。至少一直到战争爆发，马克思主义仍是某种妨碍我的东西，它让我不好受，它为我指出我并非认识一切，差远了，还得学习。"①

一九三九年八月，萨特和波芙娃正在马赛海滨度假，他们和尼赞偶然相遇了。尼赞挟着一个很大的橡皮天鹅，带着自己的妻子和孩子们正要去

---

① 《七十岁自画像》，见《萨特研究》，第 101 页。

科西嘉。他对当时欧洲局势的估计十分乐观，很有信心地告诉萨特和波芙娃，英、法、苏三国同盟很快就会签字成立，希特勒的侵略会被制止。当时，尼赞是法国共产党内的重要人物，没有再谈论最机密的事情，两位朋友相互祝愿度过一个美好的夏天，就分手了。其时，他们谁都未曾料到，这竟是他们的最后一次会面和谈话。

一九四一年三月底，在过了十个月战俘生活后，萨特侥幸获释，回到巴黎。不久，他投入了抵抗运动。他和梅劳-庞蒂、波芙娃等人在知识分子中间组织了一个名为"社会主义和自由"的团体。关于这个团体的宗旨，波芙娃写道："在民主制度胜利的时候，对左派来说，重要的是应该有一个新的纲领。我们的工作就是要通过联合我们的思想和探索，使这个纲领变为现实。这个纲领的基本目标可以概括为两个词：'社会主义和自由'，它们也就是我们这个运动的名称。"① 他们打算收集情报，散发传单和宣传品，以打击纳粹德国，宣传自己的政治主张。为此，萨特和波芙娃还趁暑假，骑着自行车四处奔波，在知识分子中间游说、动员，特地拜访了当时著名的知识分子领袖纪德、马尔罗等人，但未能获得积极的支持。同时，他们与法

① 《爱情和思想》，第102页。

共的接触也失败了，法共不信任这个知识分子的政治团体，同样不愿意同他们合作，甚至怀疑萨特是德国人的奸细。考虑到当时的处境，也为了避免不必要的牺牲，当年十月，这个组织没有任何成果地悄悄解散了。

但是，萨特的抵抗行动并未到此为止，一九四三年初，他参加了全国阵线的一个外围组织——全国作家委员会（CNE），并开始给法共领导的地下刊物《法兰西文学报》撰稿。

在法国被占领期间，萨特最有力的，也是唯一产生实际成效的抵抗形式就是写作。在这一期间，他发表了许多作品，甚至在战俘集中营里，他还编演了一出神秘剧《巴里奥纳》，情节是虚构的基督诞生的故事。但是，透过其神秘的宗教外衣，人们可以领会到，它是在号召人们团结起来进行抵抗。当然，最具有现实意义、影响最大的是他根据古希腊悲剧改编的现代剧《苍蝇》。这是萨特在为他们创建的"社会主义和自由"到处奔走的时刻，在观看一出古典希腊悲剧演出的启迪下酝酿成熟的。一九四三年四月剧本出版，六月首次演出。在《苍蝇》这个剧作中，萨特赋予自己的"绝对自由说"以积极的现实意义：人民应当维护他们自由的权利。当贝当政府要法国人民表示悔过，并俯首贴耳地服从"新秩序"时，萨特却通过他的作品发出号召，

要人们保持尊严，进行抵抗："一旦自由在一个人的灵魂里爆发威力，神祇对他也无能为力了"。他让他的主人公俄瑞斯特斯起来反对全能的神，叫道："朱庇特，你是众神之王，石头和星星之王，海涛之王，但你却不是人类之王"①。这一剧作所带来的后果是不难想象的：一方面，纳粹当局以强力手段禁止它的演出；另一方面，它的影响扩散开去，不仅极大地鼓舞了艰苦斗争中的法国人民，而且为萨特带来了巨大的声誉，为他在战后一跃成为法兰西知识界抵抗运动的代表和他们的精神领袖奠定了基础。

2．战后法国知识界的一般状况

一九四三年，流亡伦敦的法国将军戴高乐发起和组织了法国统一的抵抗运动——全国抵抗阵线。为了民族大义，法国共产党及其他左翼政党和组织捐弃前嫌，积极参加并支持了这一运动。当时，戴高乐的敌人是纳粹德国以及法国右翼大资产阶级的代表——维希卖国政权。

一九四四年，巴黎解放了。它标志着法国历史上一个新时期的开始。战争的创伤需要医治，一种新的社会秩序急待建立。各派政治力量都以不

① 萨特：《苍蝇》第二幕第二景第五场；第三幕第二场。

同的方式明确提出了自己的政治主张。

资产阶级中的中间偏右分子成了戴高乐的主要支持者。他们把这位佩戴金星的将军、这位战争中的幸运儿，看作是法律和秩序的唯一拯救者，期待着他去解除共产党人及其支持者们的武装，并带领整个法兰西在战前的政治道路上继续走下去。

与此同时，共产党人和其他左翼组织则提出了相反的要求。在四年抵抗战争中，共产党人进行了最艰苦的战斗，承担了最沉重的战争压力。他们当然不会忘记自己的战士所作出的巨大牺牲，当然不能容忍一种旧的政治秩序重新加诸自己头上。另外一百万左翼游击战士同样不答应旧秩序的复辟。他们蔑视金钱，蔑视维希政权，同样地，也蔑视一切使他们回想起战前政治生活的组织、机构和措施。一九四五年初，上述两股左翼力量连同它们的分歧表面化了：一部分领导人打算实现共产党与社会党的联合，以组成统一的法国劳动党；另一部分则竭力要把戴高乐拉到自己一边，从而建立一个中间偏左政权。但是，不论各派政治力量的分歧如何，法国的政治生活呈现出了普遍左倾化的趋向，它已不可能再回到战前的老路上去了。事实上，战后十多年，法国政局一直处于动荡不定的局面。

战争也改变了法国思想界、知识界的一般状况。一九四〇年的灾难性溃败，使得自由派资产阶级知识分子连同他们的政治、哲学传统威信扫地，可以说，呈现出一种危机的真空状态。全国解放前夕，法国唯一的道义力量来自由政治上的进步集团组成的抵抗运动。战争和抵抗运动的经历，改变了法国知识分子生活的格局，也改变了他们反思的主题、问题、概念和观点。一九四四年以后，法国知识界出现了一股普遍的、强有力的思想浪潮，要求从根本上更新原有的社会、政治和知识传统。随着共产党与社会党竞选联盟的成立，随着这一联盟在竞选中获得了多数席位，知识分子们普遍认为，一场迅速的、急进的社会改革已经迫在眉睫了。正是在这些充满希望而最终又归于失望的日子里，知识分子们发现了黑格尔的辩证法。这是一个“决定性的哲学事件”①。

知识分子们特别热心于黑格尔的《精神现象学》及其早期的其他论文。天主教徒、马克思主义者、存在主义者、现象学者以及学院派哲学家们，都在潜心研读这些著作。许多人认为，黑格尔的思想体系能够取消存在于唯物主义和唯心主义之间的长久争论，能够为进一步的理论研究提出一

① 参见《战后》，第4页。

个全新的方向。在这段热潮中，以科热夫(Kojeve)和伊波利特(Hyppolite)对黑格尔哲学，特别是对《精神现象学》的研究影响最大，他们为萨特的存在主义提供了新的思想内容。

由于法共及其他左翼政党在政治上的成就，也由于对黑格尔的认真研究，马克思主义也引起了越来越多的知识分子们的兴趣。列斐伏尔等人对马克思早期著作，特别是对《1844 年经济学-哲学手稿》的研究和宣传，使这种理论兴趣进一步增强。一时间，马克思主义也成为一大理论热门。人们以各种方式讨论着这一学说：关于青年马克思的哲学思想，它与黑格尔哲学的理论关系，它与苏联理论界对马克思所作解释的异同等等；当然，也包括马克思关于资本主义，关于国家、革命等经济和政治理论。

作为大战的亲身参加者，作为战后法国知识界的重要人物，萨特不能不感受到上述政治上和理论上的深刻而激烈的变化，不能不对其做出相应的反应和表现，换句话说，他不能不改变自己对政治的态度，修改和补充自己的哲学-文学思想。他卷入了政治旋涡，并且从存在主义的立场出发，开始了对马克思主义的“探索”。

二 战后萨特的社会活动

1. 萨特的政治"介入"：寻找"第三条道路"

占领时期的法国，在那些充满动荡、恐惧、威胁和绝望的日子里，萨特和他的同伴们常常聚会在一起，讨论战争发展的形势，也讨论法国的明天。他们都认为，明天的法国决不应该回到一九三九年前的老路上去。同时，他们也常常为一种深深的忧虑所困扰，担心明天的世界将是美国和苏联的天下，担心欧洲的文化传统和文明精神将被一些外来物所摧毁和取代。他们感到，不能再用那些迂腐、陈旧，而又为自己所衷心热爱的梦想去顽固抵抗新思潮、新观念的出现，不能不重新考虑自己和法共的关系了。在他们当中，没有人愿意放弃自己的独立性，去听从法共的指令；但他们又不能不承认这样一个现实：在战后法国，没有共产党的参加，就根本不会有左派政权的建立。他们常常陷入哈姆莱特式的难题：是象战前一样，仍旧避开政治生活，还是在需要的时候，参加共产党？不管这些犹豫、彷徨、进退维谷，萨特逐渐下定了决心，不再对政治采取一种不介入的态度了。在政治方向上，他继续推行"社会主义与自由"运动的纲领，试图走出一条独立于美国和苏联的"第三条

道路”。这一指导思想，构成了萨特以后所有政治活动的基本主线。

在巴黎尚未解放之时，萨特和梅劳-庞蒂、雷蒙·阿隆以及波芙娃等人，就在伽里玛出版社赞同之下，开始筹办一份新的杂志，试图用存在主义观点研究社会、政治、哲学和文学。一九四五年十月，这份杂志以《现代》为名正式问世。萨特作为主编在创刊号上发表“导论”，声称该刊将对政治和社会事件发表评论，但决不从属于任何一个党派。实际上，《现代》杂志正是在宣传他们关于“第三条道路”的政治主张，并且把青年引向存在主义的方向。《现代》杂志因此成为存在主义者的重要论坛，对法国的社会、理论、文学生活产生了重大的影响。随着《现代》杂志的创建，存在主义在法国成为时兴，成为西方各种刊物热门的题目，成为各种聚会、夜总会、咖啡馆人们谈论、争辩的中心议题，它尤其成为青年们时髦的标志，甚至被用于塑造某种服装打扮。萨特和波芙娃成为西方举世瞩目的人物，许多到法国旅游的客人都要到巴黎存在主义者经常聚会的啡咖馆去，以期见见这两位存在主义的大师。

一九四八年二月，萨特加入并参与组建了“革命民主联盟”(RDR)，任联盟执委。这个组织的领袖是大卫·卢塞(Gavid Rousset)，一位曾经进过

纳粹集中营的犹太人，前托洛茨基分子，流放德国幸存下来。在冷战最激烈的日子里，法国共产党被逐出了政府，"革命民主联盟"打算乘虚而入，以民主、中立、反斯大林主义、维护和平等口号为纲领，使资产阶级左翼以及尽可能多的工人群众加入自己的组织，以期形成一股巨大的政治运动。"革命民主联盟"的目标是：消除法共的官僚化弊病，使它的革命意志获得再生；推动法国政府脱离以美、苏为首的两大阵营的影响，走上"第三条道路"。萨特认为，只有政治上的中立主义，才能使法国以及整个欧洲从美苏两大集团的政治势力中解放出来，也只有它才能促进法国的革命变革，使其成为真正的、非斯大林主义的社会主义。萨特对这个组织抱有很大希望，他以为已经找到了一个政治媒介物，通过它可以调和自己的一系列矛盾状况：存在主义和马克思主义；作家和行动者；孤立的小资产者和期望产生实际影响的哲学家等等。

但是，萨特的"第三条道路"的政治主张和实践遭到来自左、右两个方面政治力量的攻击，他的希望很快变成了泡影。梵蒂冈教廷将他的著作列为禁书，法国共产党人对"革命民主联盟"进行了激烈抨击，参加该组织的人数日见其少。最后，也是最严重的是，组织的主要领导人卢塞等日渐背离政治中立主义的宗旨，越来越靠拢美国，甚至去

美国寻求财政援助，终于变成一批反共分子。对此，萨特先是沉默，继而表示反对，辞去联盟内的职务。一九四九年底。这一组织彻底解体了。在以后的年代里，萨特把自己的上述挫折归之于“缺乏政治经验”，并且抱怨说，自己受了卢塞的愚弄，成了卢塞进行反共宣传的工具，而这一点是他绝对不赞成的。

退出“联盟”后，萨特并未放弃寻找“第三条道路”的努力，但从五十年代初开始，他的政治立场逐渐倾向“东方”，并在一系列著作中为苏联的内外政策进行解释和辩护，试图改善战后这些年来他与法国共产党和苏联的不融洽关系。他的这种努力遭到不少老朋友、老同事们的反对，其中有加缪、阿隆和梅劳-庞蒂等。

2. 萨特的政治论战：走倾向于苏联的“第三条道路”

(1) 与加缪的决裂

一九五二年，萨特与加缪在历史的意义、苏联的集中营以及是否存在着“进步的”暴力等一系列问题上发生激烈的论战。多年的友谊至此中断，两位存在主义作家再也没有会面。

阿尔贝·加缪于一九一三年出生在当时的法国殖民地阿尔及利亚。他的父亲是法国人，母亲

是西班牙人。父亲在第一次世界大战中战死。他家境贫寒，靠奖学金和勤工俭学才进了中学和大学。他自幼目睹资本主义、殖民主义所造成的种种不合理的、荒谬的社会现象。一九三四年上大学时，他就加入了法共，但不久因与法共政策上的分歧而退党。大学毕业后，从事报刊工作，当记者、编辑。一九三八年，萨特的《恶心》发表后，他在《阿尔及尔共和报》上发表了一篇极其深刻的评论，当时他是该报的记者。一九四一年他在法国参加了抵抗运动。

一九四二年，加缪以其小说《局外人》名震文坛。加缪认为，人在自己的存在中处处体验到世界的荒谬性。当然，荒谬不在于世界本身，也不在于人本身，而在于人和世界的“共存”和“对立”。人与他所生活在其中的社会处于不协调的状态之中，彷佛是一个“局外人”。人意识到“荒谬”，就必须采取“荒谬”的生活态度，以主动的荒谬行动去回击、反抗荒谬。《局外人》正是这种“荒谬哲学”的形象的表达，它与《恶心》一样是一部哲理小说。萨特和波芙娃都感到，他们已经许久未读到这样令人激动的作品了。在他们看来，《局外人》象是《恶心》的回声，而默尔索（《局外人》一书的主人公）则是安东尼·洛根丁的同胞兄弟。一九四三年初，萨特为《局外人》写了重要书评。同年六月，在《苍

蝇》一剧彩排时，萨特第一次见到加缪。当时，加缪是抵抗运动的地下刊物《战斗》的编辑。

一九五一年十一月，加缪发表了《反抗者》一书。书中认为，历史是无所谓方向和意义的，马克思主义关于未来社会的理论不过是某种神秘主义或乌托邦主义之类的东西。事实上，人不可能创造一个绝对完满的社会，苏联人也同样做不到。因此，苏联今天的一代不应为明天的所谓“完满的社会”而牺牲自己的权利和幸福。

同样，加缪也认为，世界上根本不存在所谓“善的”暴力。他因“西伯利亚的劳改集中营”而激烈地谴责苏联。在他看来，革命往往伴随着法西斯主义的出现，法国革命和俄国革命就是例证。革命者都对“绝对者”有一种真诚的信念，例如相信绝对的正义能创造出和谐的兄弟般的境况，而同时又强压下所有矛盾，连同一切自由。然而事实上，人不可能将自己完全还原为“社会的、理性的自我”，因为他的利益和价值是多种多样的。所以，尽管正义和个人自由并非完全不能相容，但谈论绝对的正义和自由，却是矛盾的、极其荒唐的。

萨特的朋友，《现代》杂志的编辑之一尚松就《反抗者》发表了书评（1952年5月）。尚松指出，作者没有理解以致于完全忽视了以往革命的历史条件。他不是从具体情况的分析入手，而是从抽

象的道义立场出发，去检查和评价这些伟大的政治事件。因此，他所得出的结论必然是否定的，他所提出的批评和指责也只能是不负责任的。

为此，加缪致信《现代》编辑部，指斥尚松误解了他的本意，并把矛头指向萨特，用讽刺的语调挖苦萨特，说他“从不设法提出什么奏效的东西，而总是把座椅放在历史的方向上”，指斥萨特拒不对苏联的“反人道行为”做出应有的批评。

至此，萨特不能再沉默了。他发表了著名的《致加缪书》，正面阐述了自己对加缪主要观点的看法。

关于历史的方向和意义问题。他写道：“人们是在历史的行动中理解历史的。历史有一种意义吗？您问，历史有一种目的吗？对我来说，这个问题是没有意义的，因为离开了创造它的人之外，历史只是一个抽象的、僵死的观念，不能说它有目的或没有目的。问题不在于认识它的目的，而在于给予它一种目的。”所以，“问题不在于历史有无意义和我们是否应当参与历史，而在于，当我们全身都在其中的时候，试图给它一种我们认为最好的意义，同时不拒绝给予任何必要的具体行动以帮助，不管我们的帮助多么微薄。”①

---

① 萨特：《答加缪书》，参见《萨特研究》，第48—49页。译文略有改动。

对苏联集中营问题，萨特同样明确表明了自己的态度。他说自己并不是没有注意到苏联西伯利亚的劳改营，他写道："……您声称我从未对集中营说过一个字，而这则是污蔑。是的，加缪，我象您一样认为这些集中营是令人不能接受的，但是，'资产阶级新闻'每天所使用的那一套也同样是令人不能接受的。我不说马尔加什比土库曼重要，我是说不应该利用加于土库曼的痛苦来为我们让马尔加什所受的痛苦辩护。我看到反共分子对这些苦役犯监狱的存在感到高兴，我看到他们利用这一点来安慰自己的良心，我没有感到他们要去援助土库曼，但我感到他们利用其不幸，正如苏联利用其劳动一样。"① 这段文字清楚地表明，萨特在走着一条偏向于苏联的"第三条道路。"

《致加缪书》是一篇名符其实的论战杰作，它同时说明，法国的存在主义者集团在政治态度上已经发生了严重的分裂。

加缪以沉默回答了萨特的反批评，论战至此结束，萨特与加缪的友谊也至此中断了。当然，萨特和加缪依然有着许多共同之处，因为他们都还没有摆脱存在主义的根本立场，萨特声称自己"并

① 同上书，第35页。

不是一个马克思主义者";两人也都反对戴高乐主义。但在对于政治的态度上，他们可以说走上了不同的道路。对加缪来说，政治不过是浪费时间；对萨特来说，搞文学成了一种时间的浪费。加缪急于使文学从现实政治的附庸地位上解脱出来；相反地，萨特却进入了他最为政治化的时期，用他自己在童年自传《词语》中的话说，这一时期，他"告别了文学"。

(2) 与梅劳-庞蒂的分歧

和萨特一样，梅劳-庞蒂也是巴黎高师毕业生，也曾系统地研究过胡塞尔的现象学，并通过这座理论桥梁走向存在主义。他们曾一起参加过地下抵抗运动，一起编辑和出版了《现代》杂志。战后，梅劳-庞蒂发表了《人道主义与恐怖》(1947)和《感觉与非感觉》(1948)两本著作，开始尝试将存在主义的自由学说建立于"历史"与"社会"的基地上。他的这种努力对萨特产生了积极影响。"正是《人道主义与恐怖》，使我作出了一个重要决定……它给了我一种我所需要的推动力，将我从我的惰性状态中解放出来。"①以后，萨特正是按照这个精神修改和补充了自己的"绝对自由说"。

一九五〇年一月，他们还曾一起著文，讨论苏

---

① 萨特：《境况》第八集(1972年)，见《战后》，第166页注。

联的西伯利亚劳改营问题。他们指出，没有人能够否认，在一九三六～一九三八年的清洗中，数以百万计的人被送到了西伯利亚；也没有人能够否认，现存的苏联制度与法西斯主义有不少相似之处。他们对苏联的劳改营一方面进行了抨击；但另一方面，他们又提出，苏联——唯一的社会主义国家——应该由资产阶级的道德标准来加以评判吗？当我们了解到苏联建国时期的各种困难条件——内战、资本主义世界的包围、纳粹的威胁和战争时，就不会因它的领导人所被迫采取的某种暴力统治而奇怪了。为了进入更加高级的社会，这种暴力也许是不可避免的。而且，只要这种暴力是进步的，只要它代表着正确的方向，它就有理由为自己辩护。萨特和梅劳-庞蒂进一步指出，法西斯主义和资产阶级自由派的暴力属于当下的人类历史，而共产主义的暴力则可能只是人类所患的一场疾病，可能只是人类为达到真正的人道主义不得不走过的一段弯路。

几个月后，朝鲜战争爆发了。梅劳-庞蒂和萨特在政治上发生了第一次重大分歧。梅劳-庞蒂认为，苏联已彻底蜕化，它成了战争的制造者，整个人类历史进入了歧途。整整两年里，梅劳-庞蒂一直保持沉默，未对事态的发展作任何政治评论。当时他实际负责《现代》杂志的编辑，主张对战争

采取袖手旁观态度。相反地，战争却使萨特进一步"介入"了政治领域。他以一个党外人士的身份，起而为共产党人辩护，为苏联辩护。正是在梅劳-庞蒂断言无产阶级已经从历史舞台上消失了的时候，萨特却发现无产阶级才初次出现，它正在共产党的领导下生气勃勃，充满希望地发展着①。

朝鲜战争爆发后，萨特更加接近苏联和法共。他反对法国政府对法共的迫害，著文《共产党人与和平》(1952)为法共辩护，认为共产党仍然是工人阶级的真正代表，把苏联与和平事业、而把美国与战争等同起来。这篇文章使他获得了法共和苏联的好感。一九五四年二月，他应邀去比利时参加东西方作家"对话"；五月第一次去苏联访问；同年十二月又当选为法苏友协副主席。与此同时，梅劳-庞蒂却改变了他与苏联和法共的密切友好关系，他对共产主义的怀疑日益加深了。政治上的分歧使得继续合作已属不可能。一九五三年五月，梅劳-庞蒂辞去了《现代》杂志编委职务。

一九五五年六月，主要是针对萨特的《共产党人与和平》一文，梅劳-庞蒂发表了《辩证法的冒险》一书。梅劳-庞蒂仔细地分析了存在于《存在与虚无》和《共产党人与和平》两著中的理论上的矛

① 参见《战后》，第164页。

盾，并进而尖锐指出，萨特对社会、历史同个人自由的关系作了错误的理解，《共产党人与和平》也没有改变出现于《存在与虚无》中的“绝对自由说”，因为萨特没有把他的自由观与马克思主义的历史和社会的概念结合起来。也正因为如此，他陷入了“极端布尔什维克主义的泥潭”。梅劳-庞蒂认为，按照马克思的观点，实践是一种现实的努力，它要克服那些造成现实社会中异化现象的根本原因。相反，萨特却把实践解释为个人自由。这样，共产党就成了从虚无中创造革命行动的自由的主体。

上述分歧造成了萨特与梅劳-庞蒂的最终分手。萨特的政治主张进一步倾向苏联，他甚至考虑过是否加入法共。但是，一九五六年的布达佩斯事件从根本上改变了他对问题的看法。

3．萨特与布达佩斯事件

一九五六年十月，布达佩斯事件发生。同月二十四日，苏军进入匈牙利。法国共产党对此采取了支持的态度。其时，萨特和波芙娃正在罗马旅游。

十一月九日，萨特接受了《快报》记者的采访。他直截了当地谴责苏联的行动是对匈牙利的侵略，毫不顾忌自己近年来与苏共的友好关系。他说：“我完全地、无保留地谴责苏联的入侵行为”，“没有人把这种责任（指“拯救”匈牙利的责任。

——笔者）放在俄国人的脚下。我再说一遍，苏联现政府犯下了罪恶。苏联领导人中间的宗派斗争，使权力落到了一个集团的手中，这一集团谴责了斯大林，却又象斯大林主义者那样行动。所有的历史罪恶都被忘记了；我们已经忘记了自己国家的罪恶，其他国家也将一点一点地忘记它们。如果有一天苏联政府发生了变换，如果新的领导人试图在社会主义国家之间真正实行平等的原则，苏联的罪恶也可能将被忘记。但是，就今天而言，我们只能对其进行谴责。”① 这篇谈话成为法国轰动一时的新闻，并在国外被广泛引用。

与此同时，他更加严厉地抨击法共的态度。萨特声称，即使有一天，人们原谅了苏联的“罪恶”，“但是，我必须说，我决不可能再和当今领导法共的人们重新建立关系了。他们（今天）的每句话、每个姿态，都是说谎和僵化的三十年的最终结果。”②

萨特与和平运动中的其他非共产党成员一起，向苏联政府提出了抗议，并要求它马上从匈牙利撤出自己的军队。同时，萨特辞去了自己在法苏友协的职务，为匈牙利的一位流亡者的著作写了序言。不仅如此，他还在《现代》杂志发表了连

① 《快报》1956年11月9日，见《爱情和思想》，第194—195页。

② 同上，第195页。

载三期的长文《斯大林的幽灵》(1956 年 11、12 月，1957 年 1 月)。文章宣称，此次事件是苏联二次大战后的一系列恐怖和愚蠢行为的必然结果。

由于上述行为，萨特与苏联以及法共闹翻了。但是，他并未因此而倾向西方。相反，他还是决心要走出一条独立的“第三条道路”。

此后，萨特开始将自己的政治活动局限在法国的范围内。他认为，法国的唯一希望在于组成一个包括共产党和社会党在内的“民众阵线”。但是，要实现这一点，法共应该彻底摆脱对于苏联的依赖，使它的官僚机构民主化，并为法国工人阶级制订出一个关于未来的切实可行的计划。萨特提出，自己愿意做法国共产党的同路人，即是说，“愿意站在党外来思索何为真理，并希望对党有所补益”。在他看来，眼下的当务之急就是“设法帮助党进行非斯大林化运动”，由党内的“活生生的马克思主义”来改变党，从而克服匈牙利危机。

三　战后萨特的理论活动和文学活动

战后，与政治态度的转变相平行，萨特的理论和文学观点也发生了值得注意的变化。由于比较系统地阅读了马克思的著作，也由于梅劳-庞蒂等人的影响，萨特不仅承认了“历史”、“社会”的存

在，而且开始着力揭示它们与个人自由之间的关系。从对于萨特这一时期一系列作品的分析中，我们可以看到他在这方面发生的变化，以及由此而来的新的理论矛盾。毫无疑义，正是在这些矛盾中包含着许多富有发展力的思想萌芽，它们将合乎逻辑地导致《辩证理性批判》和《福楼拜研究》的问世。

1．战后萨特的理论活动

大战期间，萨特开始接触到存在主义与马克思主义的关系问题，他曾在许多场合就这一问题发表过一些看法。战后，萨特更致力于存在主义和马克思主义的融合，希望创立一种存在主义的马克思主义。

一九四四年法国解放后，他朝这一方向迈出了决定性的一步。应法共《行动》周刊约请，萨特撰文回答人们对存在主义的批评。在这篇文章中，他首次提出将他的存在主义与马克思主义调和起来，他强调马克思主义与存在主义有两点共同之处：第一，这两种哲学都推崇自由，主张"人是他自己命运的主人"；第二，这两种哲学都是行动哲学，都把思想看作是行动中的"计划和中介"。"存在主义并不象许多人误解的那样，是一种关于焦虑和绝望的、清静无为的悲观主义哲学，它是一种乐

观主义哲学，是一种关于行动、努力、战斗和团结的人道主义哲学。"① 在这篇短文中，萨特还批驳了认为存在主义产生于小资产阶级知识分子的沉沦颓废情绪这样一种广为流传的看法，并且指出，被占领时期的革命潮流是他的积极的存在主义的摇篮。

当然，萨特的这些观点不能为马克思主义者所接受，他的理论遭到法共的越来越激烈的批评。为了回答这些批评，萨特于一九四五年十月二十八日在蒙特纳脱 (Maintenant) 俱乐部发表了题为《存在主义是一种人道主义》的著名讲演。一九四六年初，《现代》杂志正式发表了这篇讲演。萨特在讲演中指出，"存在先于本质"是存在主义的第一原理。这一命题说明，人不是上帝或别的什么东西的创造物，而是他自己一系列行动的最终结果。人可以自由地计划自己的未来，创造未来；并且，正是在这种计划和创造中，他展示了自身的全部内容、意义和价值。同时，由于人的活动只能是由人自身做出的，而这种活动的结果就是人的现存状态，所以，他不能不对自己的活动连同其结果负完全的责任。这一思想，无非是《存在与虚无》中有关理论的再叙述。然而战争中的经历和对于

① 《行动报》，1944年12月29日，见《战后》，第109页。

历史、社会问题的研究，使萨特写下了另外一段文字："我们在要求自由的时候，发现自由完全依赖于他人的自由。而他人的自由，又依赖于我们的自由。……我能把自由作为我的目标，这也只有在把他人的自由也作为一个目标的条件下才可能。"① 这一点与《存在与虚无》中的"绝对自由说"显然有不一致的地方。

许多理论家都曾正确地指出，在萨特的上述文章中，存在着无法克服的矛盾。他先是强调克尔凯郭尔主义，然后又重复康德主义，并且滥用自己的文学技巧，似乎毫不费力地将它们捏合在一起。正因为如此，萨特陷入了不可解脱的理论混乱(关于这一点，本书下篇将做详细论述)。这一现象的出现表明，一方面，萨特不愿放弃自己存在主义哲学的根本基地；另一方面，他又不得不将异己的思想内容偷运进自己的哲学体系。

在同年稍后的《唯物主义与革命》一文中，萨特采取了一种积极进攻的姿态。他把斯大林的《辩证唯物主义和历史唯物主义》当作马克思主义的唯物主义的典型，进行了抨击，并且把他自己的存在主义看作一种真正革命的哲学。他要马克思主义者接受他的意识的哲学，把主观性置于首位。但

① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，见《人道主义、人性论研究资料》第三辑，商务印书馆1965年版，第189页。

是，在这篇文章中，萨特也开始意识到，《存在与虚无》中的思想在许多方面是不正确的，他并且为自己制订了一个未来理论活动的方向。萨特写道："一种革命的哲学应该解释各种各样的自由，并且说明，一个人怎样能够既是作为他人的对象，而同时他本身又是自由的。只有这种自由与对象化的双重特性，才能解释诸如压迫、冲突、失败以及暴力等这些复杂的概念。因为人们决不能压制别物，而只能压制自由。但是，除非自由以某种形式将自身给予这种压制，也就是说，除非这种自由以物的形式呈现在他人面前，否则，人们就不可能压制自由。革命运动和它的计划——它将使得社会通过一种状态的暴力进入另一种状态，在前一种状态中人的自由被异化了，而后一种状态是建立在人们相互承认的基础之上的——就是从这些方面来加以理解的"①。在这里，萨特开始尝试在一个历史的、社会的环境中理解个人的自由，理解个人与他人的关系。这比《存在与虚无》一书中所表述的观点有着明显的进展。

在一九五二年发表的《共产党人与和平》一文中，萨特进一步把个人自由植根于历史的"境况"之中，他看到个人的自由选择和其现实之间有许

① 萨特：《唯物主义与革命》，见《文学和哲学论集》，A.米歇尔逊英译本，1955年版，第234—235页。

多中介。他以工人为例作了分析：个别的工人可以自由地选择去废除他的异化，但这一目标在某一时间、也许直至他死去也未能实现。正是在这种分析中，萨特发现了阻碍实现"真正的自由"的社会原因。他认为，工人为了改变自己的状况，必须改变他所隶属的整个阶级的状况。这一观点的提出，表明萨特已开始尝试理解构成工人阶级的那种相互关系的基本结构。按照萨特的看法，在资本主义条件下，工人是作为"孤立的"、"被遗弃的"个体存在着，他和其他的工人们只有一种"机械的"联系。萨特的这种认识可以比作一个思想细胞，后来在《辩证理性批判》中，它成长为一种系统的理论。应当承认，萨特把自由与社会、历史联系起来考察，从而对个人自由的实际结果作了限制，这确是对存在主义自由观的一种修正；但是，他并未对个人自由的特性乃是个人自己的绝对选择这一点加以限制，从而说明他并未完全放弃他的"绝对自由观"。

2.战后萨特的文学活动：《圣徒谢奈》

与理论上新的尝试一样，"历史"和"社会"这两个重要范畴也渗进萨特的文学作品之中。这一时期的文学作品集中反映了这样一个主题，即在社会的重压下，个人怎样实现自己的自由，这方面

的代表作就是《圣徒谢奈》(1952)。萨特本人对此作十分重视，认为它"可以算是把我所理解的'自由'一词的含义，解释得最清楚的一本书"①。在《七十岁自画像》中，他更从自己卷帙浩繁的作品中，仔细精选出五部，将它们推荐给青年读者，其中就有《圣徒谢奈》。通过这部作品，我们可以从另一个侧面，看到萨特这一时期的思想转变。

一九四四年初，萨特的朋友从监狱中带出了一本小说《我们的花卉女士》，它的作者让·谢奈因偷窃和同性恋等罪当时正在狱中服刑。谢奈是一个富有戏剧性的人物：他刚一来到人世，就被母亲送进公共慈善机构。十岁时，他又被自己的抚养人看作窃贼，并因之赶出家门，从此开始了苦难的流浪生活。他扒窃、赌博、滋扰社会治安；但他才华横溢，写下了许多精彩的诗歌和小说。他曾数次被送进监狱，但并不沮丧，并且在狱中继续阅读和写作。

谢奈的作品打动了萨特，他断定，这是一个可以造就的人。同年五月，谢奈出狱了。萨特与加缪、波芙娃等人在他们经常聚会的"花神"咖啡馆一起会见了谢奈，从此开始了他们之间的交往。波芙娃曾在她的著作中，记下了谢奈留给她的印象：

① 见《萨特研究》，第417页。

"他没有任何理由去尊重这个抛弃了他的社会，但是他的眼睛仍旧在笑。和他在一起谈话是轻松的；他是一个好听众，并且很快对问话做出回答。你一点都不会猜想到他是一个自学成长的人；他有着那种天生获得一种文化背景的人所共有的那种坦率态度，看到他，你的指责和偏见便会荡然无存。"[①] 萨特对谢奈的遭遇十分同情，一九四八年七月，他曾写信给法国总统，请求给谢奈减刑。在他看来，在谢奈身上体现出很多存在主义的思想。从与谢奈结交以来，他陆续写了一些关于谢奈及其作品的文章：一九四九年为谢奈的《窃贼日记》写了引言，一九五〇年在《现代》杂志上连续发表六篇论谢奈的文章。一九五二年，他又发表了近六百页的长篇巨著《圣徒谢奈，逢场作戏的角色和殉道者》，此书原计划是为谢奈的著作集写的序言(后作为谢奈著作全集第一卷)。在书中，萨特运用存在主义的心理分析方法，详尽而系统地阐述了谢奈的生活道路。然而，该书不仅是心理分析的传记，它也是存在主义的哲学论著、文学评论和道德论文集，因而也是萨特的生活、思想历程的重要标志。

萨特在这本书中指出，他写作此书的意图是

---

① 见《爱情和思想》，第 119 页。

要说明："心理分析法和马克思主义在解释问题时各自的局限性，证明只有自由才能从总体上阐明一个人的所作所为；说明这种自由在与命运搏斗时，起初被一些灾难所压垮，而后又转过来，逐渐地消除它们；说明才能不是天赋的，而是处于绝望境地的人们所创造的道路。"① 萨特认为，谢奈的生活道路具有典型的意义，它相当完整地实践了自己关于"存在主义的个人"的理论——人应该自觉地选择他的存在，并承担起这种选择的后果。

萨特认为，小谢奈在偷窃自己抚养人的财物而被抓住时，就决定去做一个贼。在他人的眼中，谢奈是一个客体，一件罪恶的东西，而他也正是决心要去成为这样的人。从这第一个决定性的选择开始，谢奈的整个历险活动便辩证地展开了。他成了一个贼，一个同性恋者，一个诗人，一个圣徒，一个英雄，一个叛徒等。别人这样看待他，他也接受这些看法，并把自己造就成别人眼中的那个人。萨特毫不掩饰他对谢奈的同情和赞赏，在他看来，谢奈是一个罪犯，但同时又是一个真正的"现代人"，是"我们时代的英雄"。因为他总是不顾最不利的环境和条件，努力按照世人对自己的看法造就自身，将自己与自己在世人眼中的形象统一起来。也

① 萨特：《圣徒谢奈》，巴黎伽里玛出版社，1952年，参见《战后》，第196页。

就是说，他是用资产阶级的主观性和客观性作出一切“坏的”选择。“谢奈就是我们，这就是我们为什么要读他的作品的原因”①。

但是萨特的分析并未到此为止，他还进一步研究了造成谢奈之所以为谢奈的那个社会，而这一点是一个值得注意的理论进步。当谢奈犯罪的时候，社会把他看作是一个应受谴责的怪物。然而，正是在这种谴责中，包含着资本主义制度的种种弊端：偷窃之所以可能，是因为存在着私有财产；同性恋之所以出现，是因为社会上充满了假装正经的人。萨特指出，谢奈无疑是一个异化了的人，但他首先是异化了的社会的产物，这里表现出一种恶性的循环。谢奈没有打破循环，但他毕竟把它记录在自己的作品中，使每一个人能去观察它，研究它。

在《圣徒谢奈》中，萨特勾画出了一幅个人与他人、与社会相互作用、相互渗透的生动图画，尽管这幅图画有许多不可调和的色彩，但它指出了，整个资本主义社会已经陷进了“不诚实”（萨特将这一用语理解为“异化”的同义语）的泥潭，它的任何一个成员都难逃这种厄运。然而，在这部著作中，萨特还没有去揭示现存社会的整个结构，还没

① 萨特：《圣徒谢奈》，巴黎伽里玛出版社，1952年，参见《战后》，第199页。

有阐明个人的计划与整个社会生活的关系。以后的事实表明，正是这两个理论课题，构成了他的《辩证理性批判》和《福楼拜研究》的中心内容。

第三章　与社会相联系的个人自由 (1957—1968)

从一九五七年到一九六八年的“五月风暴”是萨特思想发展的第三个阶段。布达佩斯事件对法国思想界(特别是左翼知识分子)，包括萨特本人产生了深刻的影响。萨特将此看做是一个“重要的转折点”①。他与苏共、法共“闹翻了”，并逐渐走上一条不偏向于美苏任何一方的“第三条道路”。在理论和文学活动中，他开始注意在个人与社会的联系中，在个人的历史性、社会性活动中考察个人自由问题。《辩证理性批判》与《福楼拜研究》分别反映了他这一时期的理论和文学的观点，表现了他的新的思想成果。

一　冷战结束后法国思想界的一般状况

一九五八年六月，由于阿尔及利亚战争，第四

① 《七十岁自画像》，见《萨特研究》，第92页。

共和国垮台。同年九月，戴高乐在全国公民投票中取胜，组成了以他为总统的第五共和国。他一方面继续推行自己前任的经济政策；另一方面，日益强调本国的利益，不仅放弃了法国在阿尔及利亚的殖民地，而且退出了以美国为首的“北大西洋公约组织”。在戴高乐的领导下，法国的经济和政治生活日益显现出许多重要的、引人注目的变化。

上述变化深刻地影响了法国知识分子的思想。在相当多的知识分子眼中，六十年代的法国是一个新法国，比之五十年代，它有许多本质的不同。一些人将其称做“消费社会”；另一些人将其称做“后工业社会”；还有一些人将其称做“技术社会”、“富裕社会”等等。他们中的大多数人承认，这种发展在许多方面，在相当大规模上，已经和将要超出以往思想家们的设想和预测。必须重新检查那些曾经为自己衷心服膺过的理论和学说，或者整个抛弃它们，或者彻底修改其中已经陈腐、过时的部分。没有人敢于声称已经穷尽了对于新情况的认识，也没有人敢于断言，别人的理论完全是一堆糟粕。马克思主义者，存在主义者，天主教徒，以及后来的结构主义者，都在热烈地宣传自己的观点，同时也仔细倾听别人的看法。

此时，原有的意识形态界限似乎已经不象过

去那样泾渭分明、非此即彼了。卢西·哥德曼（Lucien Goldmann）宣称，让·皮亚杰（Jean Piaget）的心理学完全能够同马克思主义认识论和谐共存。人格主义的天主教徒开始尝试将自己的理论与马克思主义学说协调起来。法共的主要理论家罗杰·伽罗蒂也向现象学者、存在主义者甚至天主教徒做出了友好的表示，真诚地希望能够在各派理论家之间进行广泛的对话和思想交流①。

另一方面，左翼知识分子队伍也发生了某些值得注意的变化。人们亲眼目睹了布达佩斯事件和接踵而至的波兰事件，他们当中相当大一部分人，尽管对苏联和法共的政策感到失望，但并未因此而向右转。相反，他们更加积极地从事对于马克思主义的研究，希望以自己的理论探索、解决发达资本主义所提出的一系列新问题。萨特《七十岁自画像》中曾提到，“正是这个时期，我在布达佩斯事件之后与共产党人决裂了。并非全面决裂，但是联系切断了。一九六八年以前，共产主义运动似乎代表了整个左翼，以至于与共产党决裂就使你处于一种流放境地。一旦人们脱离这个左翼，人们不是向右转，如那些投向社会党的人所做的那样，就是处于某种期待状态，那个时候，唯一可做的事情

① 参见伽罗蒂《人的远景》（中文版）导言。

就是努力把共产党人拒绝人们加以思考的东西一直思考到底。”①

正是本着上述精神，左翼知识分子们形成了不少重要的理论研究中心。其中影响最大的是萨特的存在主义的马克思主义学派，以及由列斐伏尔等人组成的、包括许多被法共开除的知识分子的理论团体——“论证”② (Arguments) 集团。这两个派别有着许多重大的理论分歧，但都能以平等的、说理的方式与对方进行认真的探讨。因之，也都从对方获得了不少有益的思想材料。在相当长的一段时间内，它们平行发展，相互吸引，有时甚至合为一股，共同阐述某些为双方都能接受的理论观点。

正是在上述社会和理论背景下，萨特形成和展开了自己思想发展的第三个阶段。以下我们将会看到，新时期的重要特征怎样改变着他原有的许多学说和观点，并通过迂回曲折的途径，反映在他的社会活动和理论、文学活动中。

二　冷战结束后萨特的社会活动

布达佩斯事件以后，萨特并未因此而投向右

① 《七十岁自画像》，参见《萨特研究》，第65页。

② “论证”原是他们创办的杂志的名称。

翼阵营，他仍在继续探索“第三条道路”。不同的是，此路已不再偏向苏联。在这一时期，萨特的社会活动更加频繁，他从同一政治立场出发，有时反对美国，有时抨击苏联；既做资本主义世界的“骂娘人”，又做苏联集团的批评者。他希望能用自己的理想去影响和改变世界，希望中小国家能从大国的对抗和强权政治中解放出来。

1．反对法国政府进行阿尔及利亚战争。

阿尔及利亚曾经是法属殖民地。一九五四年，这里爆发了反对法国殖民统治、争取民族独立的武装起义。法国政府当即派兵镇压，酿成了一场举世瞩目的战争。在一个相当长的时期内，这场战争成了法国人民关心和讨论的重要课题。围绕着这一问题，不知出现了多少政治对抗和变故。从各种罢工、示威、反战集会、阻拦军车到政府的人员变换；从一系列暗杀、行刺、绑架活动到各种老谋深算的政治谋划，各派势力采取了多种手段以表明自己的态度，并希望以此改变政府对问题的最终解决方案。

这种政治对抗在知识分子集团中也产生了强烈的反应。一九五七年，加缪获得了诺贝尔文学奖。在斯德哥尔摩挤满听众的大厅里，这位出生于阿尔及利亚的左翼文学家，公开发表了如下讲

话："我热爱正义，但在正义面前，我要为我的母亲而战。"① 这篇讲演表明，他反对阿尔及利亚的独立运动，支持法国右翼军人关于继续殖民战争的要求。他的立场显然有背于当时进步的历史潮流。

与加缪相反，萨特从一开始就反对这场战争，支持阿尔及利亚民族解放运动。他在许多集会上公开发表演讲，在《现代》杂志、《快报》等报刊上撰写文章，以确凿的事实和尖锐的笔调，抨击殖民主义的政策和暴行。一九五六年一月，他在一次集会上发出呼吁："我们唯一能够而且应当做的事——而且在今天最重要的，——就是站在阿尔及利亚人民一边，把阿尔及利亚人和法国人从殖民主义的暴政下解脱出来。"②

一九五九年，萨特接受了弗朗西斯·尚松的采访，表示赞同他领导的支持阿尔及利亚民族解放阵线的地下联络网活动。尚松曾因这类活动而被捕坐牢。其时，他正在主编一份地下刊物，鼓励法国士兵开小差。

一九六〇年二月，尚松联络网成员被警方逮捕。八月，萨特又在由一百二十一名有影响的知

① 《爱情和思想》，第198页。

② 《现代》杂志第123期，1956年3—4月，《境况》第五集，参见《萨特研究》第419页。

识分子签署的反战抗议书、即《一百廿一人宣言》上签名，支持法国士兵在阿尔及利亚战争中不服从命令。刊登这份《宣言》的《现代》杂志八月号，立即为政府没收。

同年九月，警方对联络网成员的审讯工作进入高潮。其时，萨特正在巴西访问。法国政府突然收到一封"萨特"的来信，信中明确表示，支持联络网活动，反对法国在阿尔及利亚的殖民战争。这封信在法国产生强烈反响。《现代》杂志编辑部被警方搜查，一百二十一名签署者被剥夺政府津贴。右翼分子涌上街头，游行示威，并高呼"枪毙萨特"等口号。当时有谣传，政府已做出决定，一俟萨特进入法国国境，立即加以逮捕。

其实，这封信是别人假冒萨特写的，而事先他对此一无所知。但是，他并未做出本应做出的声明。他知道，这种声明对反殖民战争的同道们无疑是一个打击。因此，宁肯接受既成的事实，以自己的声望，给阿尔及利亚民族独立运动以积极支持。

十一月，萨特听取国内朋友们的劝告，取道古巴和西班牙的巴赛罗那回国。返回巴黎，他立即为自己找好辩护律师，安排好被捕后的一切事宜。但以后的事态并未发展到那样严重的地步。萨特没有被控告，更没有被逮捕、受审判。据传，戴高

乐曾说过："我们不抓伏尔泰。"当然，这首先是由于法国共产党、社会党、工会以及大学教师、学生反对殖民战争的积极行动，给政府造成很大压力，政府担心火上浇油，引起政治上的进一步混乱。

为了阿尔及利亚的民族独立，萨特本人付出了相当大的代价。因为组织和参加游行，他多次受到警方的威胁和警告。他收到过来自右翼分子的无数恐吓信，寓所两次被炸，财物损失严重。然而，他始终没有放弃自己的立场，为反对殖民战争而到处奔走，直至一九六二年阿尔及利亚独立。由于这些活动，萨特在阿拉伯以及整个第三世界获得了许多朋友和崇敬者。

2. 拒绝诺贝尔文学奖

一九六四年十月，萨特从一份电讯稿得知，自己被提名为一九六四年度诺贝尔文学奖候选人。他马上致函瑞典皇家学院，希望他们能够撤销这一决定。信中写道："由于个人的原因，我不想出现在可能的桂冠作家们的行列中。"萨特并且补充道，他对瑞典皇家学院始终怀着诚挚的敬意，他的拒绝领奖，不应被理解为是对这种美好感情的亵渎。

同月二十二日，在收到萨特的短函后，瑞典皇家学院仍按原计划颁布了授奖决定。萨特立即向

记者发表谈话，再次重申了自己的态度，并对此做了解释。

萨特宣称，他的决定是基于两方面的考虑而做出的。其一是，他从未接受过任何来自官方的荣誉，这一次也不能例外。其二是，他不愿使自己隶属于某一意识形态集团，不愿跟着他们去从事分裂欧洲的活动。萨特说道："在文化战线上，今天唯一正当的工作是为东西方文化的和平共处而斗争。我不认为双方应该拥抱起来，我很清楚地知道，他们之间的对抗必然会采取冲突的形式。但是，它应该在个人与个人、文化与文化之间发生，而不应该有什么机构的插手。就个人来说，我深深地感受到两种文化之间的矛盾，我就是这些矛盾的产物。"①

萨特继续说道，他十分清楚，诺贝尔奖金本来不是什么西方集团的意识形态奖赏。但是，现在它却被人们普遍看成是这样一种东西，这是瑞典皇家学院所不能控制的。"令人遗憾的是，帕斯特纳克② (Parsternak) 在萧洛霍夫之前获得了这种奖金，而苏联的这部唯一受到奖赏的作品又是在国外印行、同时在国内受到禁止的。为了建立平

① 《纽约书评》，1964年12月17日，(英译文)。

② 帕斯特纳克：《日瓦戈医生》一书作者，苏联"持不同政见"作家。

衡，应该向另一方面做出一个补偿的姿态。在阿尔及利亚战争期间，当我们签署了《一百廿一人宣言》时，我倒会愿意高兴地接受这一奖赏的，因为它不仅是对我本人的奖励，也是给予我们正在为之而战的自由的荣誉。但当时没有人给予我这样的奖赏。"①

最后，萨特提到，他为失去伴随荣誉而来的二十五万克郎(六万美元)而惋惜。因为，接受了这笔钱就意味着可以将其贡献给一些重要的事业，如伦敦的反对种族隔离委员会；而拒绝它们，则意味着拒绝给予这些事业以必要的财政支持。

萨特的举动使舆论界大哗，反对者多于支持者。天主教存在主义哲学家马塞尔称萨特为"惯常的毁谤家和有意的辱骂者"。苏联的自由派作家们也因他关于帕斯特纳克和萧洛霍夫的评论而大光其火，认为这是对斯大林主义的支持，是对他们的事业的伤害。最使萨特痛心的是那些来自穷人的、数不清的信件。"他们写来折磨人的信，异口同声地要求：'把你拒绝的钱给我吧'。"

在这件事上，萨特被误解了。其实，他的本意既非向苏联献媚，也不是要伤害瑞典皇家学院以及其他诺贝尔奖获得者们的感情。主要地，他企图

① «纽约书评»，1964年12月17日(英译文)。

借这一机会宣传自己的政治理想，以便有助于东西方和解及其文化的广泛交流。

3．参加“罗素法庭”

一九六五年三月，美国总统约翰逊下令轰炸越南北方，从而使越南战争升级。五月，萨特做出反战举动，他取消了与美国康奈尔大学原定的讲学计划，拒绝去美国。他公开声称，对越战争完全是阿尔及利亚战争的重演；越共应当被看作为合法的政府，美国政府应该同它举行和平谈判。萨特并且致电美国知识分子，希望他们能象自己的法国同道们反对阿尔及利亚战争一样，去反对对越战争。

一九六六年，深孚众望的英国哲学家伯特兰·罗素以自己的存款为基本资金，邀请世界许多知名学者组成“国际战犯审判法庭”，调查并审理美国侵略罪行。萨特欣然接受了邀请。十一月，法庭正式成立。

一九六七年，萨特致函戴高乐总统，请求允准“罗素法庭”在巴黎开庭，被戴高乐婉言拒绝。萨特公开了戴高乐的复函，并声称，“罗素法庭”决不会因此而取消，哪怕是设在一条停泊于公海的船上，它也一定要完成自己的使命。

几经周折，“罗素法庭”于同年五月在瑞典首

都斯德哥尔摩开庭。这次主要审理以下两个问题：(1)美国是否犯有国际法所确定的侵略行为。(2)是否轰炸非军事目标，其程度如何。萨特担任了法庭的执行庭长。

同年十一月下旬，法庭在丹麦的罗斯基勒第二次开庭。判决书确认，美国政府对越南人民犯下了种族灭绝的罪行。萨特作为执行庭长，对此作了总结性说明。他的讲话后来以《种族灭绝者》为题发表。文章揭露了美国军队在越南的罪行，号召全世界进步人士用一切力量制止和结束这场战争。

“罗素法庭”对美国政府的对越政策并未发生值得注意的直接影响，但它代表一种巨大的道义力量，反映了世界进步知识分子对越南战争的态度，并在一定程度上影响了世界和美国的舆论，从而支持了越南人民的抗美救国战争。从这一意义上讲，这是萨特的一次进步的国际活动。

4. 抗议苏军侵占捷克斯洛伐克

一九六八年八月，苏军侵入捷克斯洛伐克，萨特再次被激怒了。八月廿四日，他向报界发表谈话，公开声称，苏军对捷克斯洛伐克的占领“是十足的侵略，就是国际法条款中定为战争罪行的那类侵略”①。

① 《萨特研究》，第424页。

三个月后，他和波芙娃作为捷克斯洛伐克作家协会的客人，一起来到布拉格，参加《苍蝇》和《肮脏的手》两剧在捷克的首演式。实际上，这是向苏联政府作出的挑战姿态。在这里，萨特向捷克斯洛伐克作家发表了谈话："我不知道有哪一位进步人士不谴责外国军队对捷克斯洛伐克的占领。……越来越多的人正在意识到，虽然你们经受了苦难和折磨，但你们已经证明，存在着另外一些（不同于苏联的。——引者）通向社会主义的道路。"①

当《苍蝇》演出结束时，萨特应邀走上舞台。他的朋友、捷克作家黎姆事先已告诉他，在这里，他可以无所顾忌地发表自己的观点。当观众要求他对捷克事件发表意见时，萨特态度鲜明，语调充满感情地说道，我把苏联的入侵看做是一种战争罪行，当我的祖国遭受纳粹铁蹄践踏时，我写出了《苍蝇》，鼓舞人民进行抵抗活动，今天，我很高兴地看到，我的剧本正在被占领的捷克斯洛伐克上演……②。萨特的讲话立即被海潮般的掌声和欢呼声所淹没。

在上述四个重大政治事件中，萨特的政治态度都是极其鲜明的。他总是站在同一立场，即人

① 《爱情和思想》，第224页。
② 同上书，第224页。

道和正义的立场，谴责和揭露侵略者，声援被压迫的民族和人民，努力促进世界和平与东西方和解。正因如此，他曾被称为被压迫人民和世界进步力量的朋友，"二十世纪人类的良心。"

三　冷战结束后萨特的理论活动和文学活动

《辩证理性批判》和《福楼拜研究》的问世，在萨特的理论和文学生涯中揭开了一个新的时期。由于多种原因，这两部巨著都未能最后完成，已经发表的部分也有结构松散、文字拖沓等毛病。但即使如此，它们仍然表明了萨特的一种新的努力：他企图将存在主义与马克思主义进一步"融合"起来，希望在人类的整个历史的、社会的活动中考察个人自由问题。包含在这两部著作中的新的思想原则，不仅是对《存在与虚无》有关理论的直接修正，而且也表现出了萨特存在主义哲学体系本身的矛盾。

1．萨特的理论活动：《辩证理性批判》

(1)《辩证理性批判》的写作背景：

与《存在与虚无》一样，《辩证理性批判》也是萨特的重要长篇哲学巨著，它是萨特战后、特别

是五十年代长期思考研究的结果。前面讲过，五十年代初期，萨特曾与共产党在政治上保持过密切友好的关系，就在那个时期，他重读了马克思以及其他马克思主义者的许多重要著作，并且竭力寻找一条道路，将他的存在主义方法，即以主观性为出发点的方法，与马克思的辩证法加以“综合”、“调和”。

布达佩斯事件以后，萨特与苏共、法共的友好关系宣告破裂。但是，他不愿因之而放弃自己对于马克思主义的研究，不愿放弃已经获得的新的思想成果。他清楚地意识到，这些新的成果已经向自己旧有的学说提出了问题，应该重新清理自己的理论，研究现实提出的新问题，并以著作的形式将研究结果公诸于世。

一九五七年一月，萨特应波兰驻法大使邀请，前去华沙参加《苍蝇》的演出，受到热烈欢迎。同时，他应邀给波兰杂志撰写了关于马克思主义与存在主义关系的文章。该文后在《现代》杂志上以“方法问题”为题重新发表。这篇文章后来成为《辩证理性批判》一书的导言，也是全书的核心。

就从这一年起，萨特全力以赴投入到《辩证理性批判》的写作。二十年后，萨特说道：“写作《辩证理性批判》对我来说是在共产党对思想施加的

作用之外为我自己的思想结账的一种方式。《批判》是一部马克思主义著作，但却是反对共产党人的。我那时认为，真正的马克思主义被共产党人完全歪曲、变质了。”①

萨特为这部著作倾注了巨大心血，他怀着极端的紧迫感进行工作，每天大量服用药物，伏案写作达十小时。“苯丙胺使我的思想和写作十分敏捷，至少是正常速度的三倍[illegible]我正想尽快写。”②由于这种紧张的、超负荷[illegible]动，萨特的身体搞坏了。在《时势的力量》一著中，波芙娃曾形象地记下萨特当时的写作情况。她写道，萨特将自己拴在书桌旁，“这不是他惯常的那种写作方式：停下来思考一会儿，作一些修改，撕碎一张纸，然后重新开始。……（这一次）他连续几小时一张接一张地紧张写作着，甚至无暇重读一下已经完成的部分。……我能够听到他嚼碎科里特拉纳③的声音，为了维持这样的写作速度，他每天要服用整整一瓶这种药物。下午过后，他累得精疲力竭，他的所有注意力都突然松弛了，他的手势变得不清晰了，而且经常地语无伦次，词不达意……。”萨特在“与时间和死亡做精疲力竭的赛跑”。至一九六〇年

① 《七十岁自画像》，《萨特研究》第65页。
② 《七十岁自画像》，《萨特研究》第65页。
③ 一种苯丙胺药物。

初，几近八百页的《辩证理性批判》第一卷问世了。

萨特对这部著作十分重视，并把它和《境况种种》、《圣徒谢奈》、《魔鬼和上帝》以及《恶心》等一起推荐给后代青年，希望他们能精心阅读它。

(2)《辩证理性批判》对个人自由问题的新解答

在这部著作中，萨特承认，马克思主义是我们时代唯一不可超越的哲学，“历史唯物主义提供了对历史的唯一合理的解释。”①但是，他同时认为，当代马克思主义者已经把马克思主义搞成为一种僵死的教条。在他们手中，马克思主义已不复为一个活的有机体，不再成为人们探寻外部规律性的武器，不再能解释纷繁复杂的社会现象，它患了一种严重的“贫血症。”

在萨特看来，正是由于现代马克思主义者们的“懒惰”，存在主义，这个依附于马克思主义哲学的“思想体系”获得了生存的权利和意义，成了马克思学说体系中的一块“飞地”，成了医治上述“贫血症”的重要手段。

萨特认为，我们必须对下述问题做出回答：我们怎样认识历史；我们能在多大程度上认识历史；

① 萨特：《辩证理性批判》第一卷第一分册，商务印书馆1963年版，第18页。

人在怎样的意义上服从着唯物辩证法。为了回答这些问题，仅仅使用“历史决定论”的标签是不够的。我们必须研究活生生的个体，研究这些历史人物的个人活动，研究这种活动对历史形成所产生的实际作用和真实意义。而这样一来，存在主义就可以大显身手了。因为，它“是接近现实的唯一的具体道路”，它“在凡是人所在的地方——在他的劳动中，在他的家里，在马路上，到处去寻找人”①。除此以外，萨特还认为，要完成以上任务，我们还必须吸收其它新的思想成果，例如美国的社会学与弗洛伊德的精神分析学。

在《辩证理性批判》中，萨特把辩证唯物主义、自然辩证法从马克思主义哲学中排除出去，给予全盘否定。同时，强调以辩证法为前提的历史唯物主义，坚持辩证法来源于个人的实践。正是由此出发，他进一步阐述了关于社会集团形成、分解的理论。他将这种以个人实践为基础、为出发点的社会历史发展学说称为“历史人学”或“人学辩证法”、“历史辩证法”。

萨特把人创造历史的辩证过程描绘为三个阶段：构成的辩证法、反辩证法、被构成的辩证法或集团的辩证法。他认为，个人的实践构成了历史；

① 萨特：《辩证理性批判》第一卷第一分册，商务印书馆1963年版，23—24页。

所谓实践就是人为了自己的需要而作用于周围的物质环境，与物打交道，使物为我所用。这样做的结果是自然界中出现了“匮乏”，它反过来又作用于人本身。构成的实践变成了惰性的实践，人具有了物的惰性，人被由他加工制造的物所支配，人被“异化”了，这是人从自由到必然的反辩证法的阶段。在这个阶段，人与人之间互相冲突、又互相制约、互相依存，是一种“共存的群集”。因为彼此缺乏共同利益，可以说是“乌合之群”。在“群集”中，人逐步认识到，处于同一地位的人是同质的。为了摆脱异化，克服物的统治，人与人便结合起来。这样，“群集”便清除了自身的乌合性，形成了集团。集团的辩证过程是由“融合”而为“誓愿”，又由此发展为组织，最后形成为“制度”。这是人从必然重新恢复到自由的反异化过程。

萨特声称，他的“历史人学”或“人学辩证法”为研究个人活动问题找到了一种新方法。它既不是仅仅以个人的绝对自由为根据，也不是以对广义的社会经济生活的分析为出发点。它起始于对每一具体个人的考察，并试图在这一过程中找到个人与社会之间的“中介”，揭示出个人在社会中的活动，以及社会对个人的影响等。萨特写道：“……批判的经验从当下直接的东西出发，即从在他的抽象的实践活动中获得他自身的个体出发，

通过愈益深入的考察，重新发现他与他人实际联系的总体性，并由此发现各种不同的实践复合体的结构，最后，通过它们之中的矛盾和斗争，发现这个具体的绝对：历史的人。”①在这里，萨特已不是在抽象的意义上谈论个人的绝对自由，而是试图把个人放到具体的社会、历史环境中加以考察，以求确定他的自由的真实内容和实际限度。

2．萨特的文学活动：《福楼拜研究》

在萨特卷帙浩繁的著作中，有三部重要的文学家传记，它们同时标志着萨特本人的思想发展，反映着他对个人自由问题、对个人与历史、社会的关系问题的思考日益深化、具体化和现实化。

在一九四六年的《波德莱尔传》中，个人（波德莱尔）的计划几乎没有从社会方面来加以说明。在一九五二年的《圣徒谢奈》中，他人成了个人（谢奈）自我规定、自我创造中的关键因素。而在《福楼拜研究》中，个人与社会的关系对于个人（福楼拜）的计划是最根本的东西。

从童年起，福楼拜就引起了萨特的兴趣，他曾经从外祖父老施维泽的书架上搬下《包法利夫人》，一遍一遍地翻看着。当时，他始终搞不懂，为

---

① 《辩证理性批判》（英文版），第143页。

什么包法利先生在看到一些信件后要放弃自己以往的生活习惯，让胡子长得很长很长，而无心去刮它。在高师求学时，他又重读了这本书。以后，又读了福楼拜的另一部代表作《情感教育》。战争期间，他仔细地研究了福楼拜的大量书信，并打算在一个适当时候，为他写一本生活和思想传记。

一九五四年，法共理论家罗杰·伽罗蒂向萨特提议：愿意和他各写一部专著，分别用马克思主义和存在主义观点去分析同一个为公众所熟悉的人物，以比较两种学说的理论优劣。为此，萨特曾在很短的时间里写满了十二个练习本，用马克思主义和弗洛伊德精神分析学提供的方法，勾画出了福楼拜生平及其文学活动的大致轮廓。但是，这部分始终未能问世。

一九五八年，萨特应电影编导约翰·霍斯东(John Huston)的约请，写了一部关于弗洛伊德的电影剧本。这次创作活动再次激起了他写作福楼拜问题的兴趣。他又用了十多年时间，仔细阅读和研究了有关著作，并陆续写出四本草稿。

一九七〇年，《福楼拜传》第一卷《家庭中的白痴》问世了。它是以往全部研究工作的结果，同时又是那四本草稿的彻底改写。萨特曾许诺，他将以四卷著作结束自己在这一领域的工作。

和《圣徒谢奈》一样，《福楼拜研究》企图证明：

在研究个人生活时，马克思主义和弗洛伊德主义都有自己的缺陷。在萨特看来，弗洛伊德的精神分析学揭示了个人的发展，马克思主义揭示了社会环境的发展，但是，无论精神分析学还是马克思主义都未能说明个人与社会的“会合”。应该结合这两派学说，活生生地再现和解释一个历史人物，并因此，也再现和解释由他的活动参与创造、而他自己又生活于其中的社会环境。

萨特认为，对于他的工作来说，福楼拜正是这样一个最合适的历史人物。这不仅由于福楼拜对法国社会环境有着深刻的感受并对其产生了重大影响，同时，还因为他留下了十三卷内容丰富的书信集(每卷都厚达六百多页)。在这些信件中，他忠实地写下了自己的日常生活，记录了自己的心理行程。这就为我们提供了一种最可靠、最基本的素材。萨特运用心理分析方法和他的辩证方法，对这些素材进行了剖析。他将福楼拜的思想和行为及其周围的环境加以“总体化”，从而塑造了一个“总体的”福楼拜的形象。我们从中可以发现福楼拜个人的活动以及社会环境对这种活动的影响和制约；可以发现为什么福楼拜成为《包法利夫人》而不是其他著作的作者。

在《福楼拜研究》中，萨特特别重视福楼拜青年时期的作品，并仔细比较了他在不同时期所写

的书信。萨特发现，由于特殊的生活环境，特别是由于在家庭中的受屈辱地位，福楼拜从青年时期起便表现出两个重要心理特征："性消极"和"歇斯底里症"。以后，他把这两个特征灌注进小说《包法利夫人》之中，并得出结论："包法利夫人就是我。"萨特认为，我们可将研究工作从福楼拜的童年时代一直推进到他的《包法利夫人》的文学特征和社会意义，也可以从后者回溯到作者的童年。正是在这种"一来一往"的过程中，我们可以确定福楼拜与当时社会的关系、《包法利夫人》的作者与他的这部作品的关系等。

在《福楼拜研究》中，萨特无意从根本上改变《存在与虚无》中的"绝对自由说"，但却在相当大程度上修改和限定了它的一些原有观点。

萨特认为，违背父亲的愿望，下决心不做律师而当一名文学家，这是福楼拜个人做出的选择。因此，他也不能不承担起由这一选择带来的后果。在写作《包法利夫人》的五年里，他度过许多痛苦、沉重的时光，经历了一次又一次失败的折磨。然而另一方面，《包法利夫人》的问世，又给他带来了世界性的声誉，使他从一个普通医生的儿子一跃成为"现实主义文学之父"。同时，萨特也认为，福楼拜的上述选择不是无根据的，不是偶然心血来潮的产物，而是他所属的社会环境以及他以往全部社

会活动的结果。"个人把他的各种社会规定性加以内在化：他把生产关系、他的童年的家庭、历史的过去以及当代的制度等加以内在化。然后，他又将这一切重新外在化于他的行动和选择中，……。"福楼拜的选择必定要受到社会环境的制约，因此，也可以认为，它的余地是相当狭窄的。萨特承认，这一思想"未出现于《存在与虚无》一著中。"①而这一点，无疑标志着一个重要的理论上的进步。

由于多种原因，《福楼拜研究》的第四卷，即分析《包法利夫人》一著文体的一卷未能完成。然而萨特认为，这一点并不重要，因为他已经在前三卷中基本实现了自己的写作预想，剩下的只是些枝节工作，它完全可以由后来的作家加以续完。

① 《战后》，第303—304页。

第四章　最后的理论道路：从“五月风暴”到萨特逝世（1968—1980）

一九六八年前后，法国的经济、社会状况发生了新的、相当大的变化。这一切在思想界也产生了相应的反响。萨特注意到这些变化了的情况，并尝试对其作出新的理论概括。他参加了与列维-施特劳斯等结构主义者的论战，支持了法国的“五月风暴”。七五年后，萨特失明。这一时期，他的哲学已开始失势。在生命的暮年，萨特以谈话的方式总结了自己的理论道路，表达了自己对于未来社会的期望和预想。

一　一九六八年前后法国思想界的一般状况

1．六八年前后法国经济、政治状况的变化

一九六八年前后，西方世界的经济和社会生

活发生了一系列新的、相当重要的变化。这些变化，有的是五十年代变化的继续，有的则是前所未有的新情况。巨大的跨国公司以滚雪球的方式集中起越来越多的财富，日益创造并支配着一种"非竞争的"经济形式；国家在联系和调节各个经济领域的活动中日益发挥出不可替代的、极其关键的作用；商店开始通过各种手段和途径组织消费；科学和技术取得了一系列令人眼花缭乱的新成就。这一切不仅为人类带来了巨大的物质财富，而且扩大了他们的知识领域，增强了他们对外部自然的控制能力。

与此相应地，人类生存的环境和条件，也发生了重要的改变。新型的都市和郊区开始出现；人们的闲暇时间也开始增多；各种新的娱乐形式：电影、体育、汽车等不断改变着人们的日常活动方式，为他们提供了新的生活经验，同时破坏着旧有的一切。人们的家庭关系日见松弛，两性交往越来越缺少严肃性，子女与父辈在感情上也表现得日益冷淡。

在上述变化的影响下，西方世界的政治状况、阶级结构等也发生着值得注意的变化。许多学者对这种社会现象进行了有意义的研究和考察，提出了不少富于启发性的新见解。这里我们不妨介绍一下法国思想家、萨特的存在主义、马克思主义

的信徒、《现代》杂志政治编辑高兹(André Gorz)关于工人阶级现状的研究成果。

在其名著《劳工战略》(1964年)中，高兹就革命领导阶级的人员组成，革命的中心任务以及革命的结果等许多重大理论问题提出了一整套新的见解。他的观点对西方新左派产生了很大影响。在他看来，在发达的资本主义国家中，工人阶级享有较好的物质生活条件，已不再是由于贫困或受剥削而组织起来的革命力量了。一个新的工人阶层——"白领阶层"(技术人员、管理人员等)正在发挥着日见重要的作用。由于生产的自动化程度日益提高，他们的人员也在不断地扩大；由于有知识、有文化，他们对资本主义生产及其本质可以比"蓝领阶层"(不熟练工人、体力劳动者等)有着更深刻的认识和理解；由于在生产中所负责任的重要性，他们可以对资本主义生产产生比"蓝领阶层"更加重要的作用。因此，以"白领阶层"为中心的新工人阶级将成为未来社会革命的主体和领导者。高兹并且认为，在发达的资本主义国家中，资本主义的主要罪恶已经不是"剥削"，而是使工人的创造力发生"异化"。因此，社会主义革命的中心任务已不是使工人阶级摆脱贫穷和受剥削的状况，而是消灭"异化"，实行工人自治。工人必须联合起来，对企业进行结构改革，这种改革将是一场革

命，因为它摧毁了资本主义的机构，同时消灭着异化。最后，高兹也分析了未来社会的基本前景。在他看来，“富裕的资本主义”已经为一种新型的社会主义——“富庶的社会主义”的建立准备了基础。这种社会主义本质上不同于现存的社会主义社会，即“贫穷的社会主义”。后者的主要奋斗目标是解决基本的物质需要问题，而前者则是要消灭异化，实现自治①。

高兹的分析及其结论显然包含有许多谬误，特别是，它忽视了资本主义国家的政权问题，具有浓厚的无政府工团主义色彩。但它反映了西方世界政治状况和经济结构的不容置疑的变化。这种变化归根结底是由经济变化造成的，但同时，它又和经济变化一起孕育出新的思想，造成同样应该引起充分注意的思想变化。

这种思想变化主要表现在以下两个方面：第一，适应着上述经济和政治的变化，一些理论的流派，特别是结构主义等应运而生，它们注意研究新的情况，并试图用自己的学说对其作出新的理论概括。第二，在欧洲，特别是在法国，萨特的存在主义开始失势。

---

① 参见《战后》第363—364页。

2. 萨特存在主义开始在法国失势

萨特及其同伴波芙娃、加缪等都是一些积极的、富于幻想的知识分子，他们同属于一个源远流长的文化传统。在他们的心目中，哲学主要应该思考人类的命运，并对人生的意义做出解答。西方的社会现实，特别是他们在二次大战中的经历加强了他们在这一方面的理论兴趣，为他们的学说注入了新的内容和新的活力。

另一方面，二次大战在欧洲，特别是在法国造成了一种独特的社会心理，它使人们更加关心人的问题，更加渴望在这一领域获得生活的真谛。这一点丝毫不难理解。比如作为一个战败的士兵走在被征服的土地上，站在过去学校的废墟前，仆伏在亲人和朋友的墓碑下，回想着往昔美好的一切，理想、学业、家庭、爱情等等，他一定会产生双重的绝望。一方面，会因过去的原则的崩溃和毁坏，而迷惘、惆怅、不知所措；另一方面，会因亲友的死亡，学业的荒废，理想的破灭，爱情的消失等，而感到痛苦、愁闷、悲怆。同时，如果他是一个仍然愿意活下去的人，一定要担负起对于自己行为的责任，自己为自己选择今后的生活道路。就这样，他走进了一种进退维谷、自相矛盾的境地；一方面，似乎生活在一个没有希望，没有前途的世界上；另一

方面，又幻想通过自己的努力，通过自己的东奔西闯获得些什么。这就是二次大战在西方青年一代中造成的独特社会心理，它并不直接创造出存在主义哲学，然而却为这种哲学的兴起和泛滥提供了必要的社会和思想基础。

萨特等人的思想都是在战前形成的，它们无疑是一些具有顽强生命力的种子。但是，如果没有适于其生长的土壤，没有上述独特的社会心理，这颗种子不可能长成根叶繁茂的大树。爱默生曾经深刻地指出："拿破仑之所以能对全欧洲精神生活发生深刻而普遍的影响，其原因在于他所统治的人都是一些小拿破仑"①。这句话对解释萨特存在主义的兴起和泛滥也是适用的。

二次大战以后，萨特的存在主义成了法国占统治地位的哲学，它曾经摄住了无数青年人的头脑和心灵，改变着他们的思考方式和人生态度。五十年代、六十年代，伴随着法国经济和政治状况的改变，法国知识分子和青年一代的共同社会心理也在发生着变化。萨特研究了这些新的情况，研究了前辈和同辈们的理论成果，不停顿地追循着上述变化，立志成为这种变化的见证人。这就使他不断修改和补充自己的学说，即使是出现了某些

① 转引自《卢卡契文学论文集》(二)，第432页。

令人吃惊的逻辑矛盾也在所不惜。

但是，任何哲学思想都有一个不容更改的理论根基，失去了它，这一哲学也就不复存在了。同时，任何哲学思想都依据于某一特定的社会心理，离开这种社会心理，那些曾经是繁茂的思想之树也必然要萎缩和衰败。因此，任何哲学思想的修正和演变都要有一个界限，它们是某一特定的时代精神的总结。而在这种界限之外的，只能是另一种哲学思想的天地。

萨特哲学的根基在于战后青年一代的社会心理，他的读者群也主要是战后的青年一代。但是，从六十年代后期，尤其是七十年代以来，战争初期的青年已成为中年和老年，整个社会的心理也发生了根本性的变化。人们已经习惯于和平生活，他们更多地关心现行社会制度及其改造问题，更多地关心在生产高度发展、分工日益精细情况下，人的全面发展问题。既然萨特的存在主义已经无法满足人们这种新的理论要求，他们当然要另辟蹊径，去寻找其它的理论和学说了。这样，在法国，萨特的学说终于走进了一种独特的理论窘境：它依旧受到人们的尊重，但却失去了指导青年一代的责任，失去了占领导地位哲学的光荣。

二　列维-施特劳斯对萨特的批评

1. 列维-施特劳斯及其与萨特的论战

六十年代，当存在主义在法国趋向衰落的时候，一种新的理论思潮——结构主义在法国兴起了。结构主义的思想先驱可以追溯到瑞士语言学家索绪尔(1857—1913)，而使其成为一种新的哲学运动，並对萨特的存在主义哲学摆出一副咄咄逼人的挑战姿态的，则是法国的著名人类学家列维-施特劳斯(1908—)。此外，精神分析学家拉康(J.Lacon)，美学家、文艺评论家巴尔特 (R. Barthes) 文化史家、语言学哲学家福柯 (M. Foucault) 以及马克思主义研究家阿尔都塞等，都从不同角度对这一思潮的发展作出了贡献。

列维-施特劳斯是萨特的同时代人，大学毕业后，曾和波芙娃、梅劳-庞蒂等一起执教于巴黎的公立高级中学，并与后者一直保持着密切友好的关系 。三十年代中期，列维-施特劳斯与萨特走上了不同的理论道路。与萨特前往柏林研究胡塞尔和海德格尔学说同时，列维-施特劳斯来到南美的亚马逊河流域，从事人类学问题的考察。

列维-施特劳斯是犹太人。二次大战中，由于希特勒的排犹政策，他无法居留在纳粹铁蹄下的

法国。他来到美国，并结识了当时的结构主义大家、音韵学家罗曼·雅科布逊(Roman Jakobson)，从而确立了自己毕生的理论任务。列维-施特劳斯决心将结构语言学的成果运用于社会领域，特别是运用于对原始人的亲缘系统和神话的研究工作之中。

这样，时势的力量同时对萨特和列维-施特劳斯产生了截然不同的两种影响。在整个大战期间，萨特经历了战争，体验到了由此而来的一系列痛苦的感受：恐怖、绝望、苦闷等。这一切为他的学说打上了许多洗磨不掉的印记。与此相反，列维-施特劳斯却未感受到战争的切实威胁，他一直沉浸在对于没有时间性的"结构"的沉思之中。因此，从某种意义上说，他的哲学本质上反映着和平时期人们的理论要求。这一点也部分地可以说明，为什么他的学说在六十年代后期获得了那样多的追随者。

通过对南美土族部落的长期研究，列维-施特劳斯发现，不管原始人还是现代人，个人的观念都是由他们生活其中的社会的神话所形成的。他认为，人类心智的结构不能从个人的思维中去寻找，而应从他们集体的或者说神话学的信念中去探求。

在列维-施特劳斯看来，神话同语言一样，语

言可以分为语言和言语，神话也有神话结构与神话故事之分。神话最初有一个创作者，后来经过口传在情节上有所增加改变，这就形成了同一神话的多种不同说法。他认为，每个神话都有一个不可见的神话结构，由此而派生出来的各种神话故事，则只是这一结构的不同表述。实际上，神话结构相当于语言，是无意识的产物，而神话故事则相当于言语，是有意识的产物。科学的任务，从而结构主义人类学的任务，就在于揭示神话的本质，即揭示这个产生各种神话故事的神话结构。

列维-施特劳斯并且认为，新的语言学即索绪尔语言学已经为这种研究指出了一条道路。沿着这一方向，我们可以找到一种象数学一样精确的客观的方法，並用它取代现今流行于人类学和各种人文学科中的主观的方法。列维-施特劳斯相信，运用这种新方法，我们的研究对象——人类及其文化等，将变成一种纯粹的客体，一种自然物，而由此产生的研究成果也必然和自然的规律一样确实和稳定。

一九六二年，列维-施特劳斯出版了《野蛮人的心灵》一著，用上述方法分析了原始的亲缘系统及其神话结构。他在这部著作的最后一章中对萨特的存在主义进行了激烈的抨击。

列维-施特劳斯认为，《辩证理性批判》所依据

的历史基础是虚假的。萨特笔下的那种法国革命事实上从来就没有发生过。应该对所谓“历史事实”作另一种理解。列维-施特劳斯认为，历史是有意识的领域，“就历史渴望获得意义而言，它注定要选择地区、时期、人的集团和这些集团中的个人，并且在一种勉强作为背景的连续性中，将它们作为一些不相连续的形象突出出来。”这些就是所谓的“历史事实”①。他主张，社会的变化是由“结构”引起的，社会历史无所谓客观规律性，也谈不上进步发展。所以，列维-施特劳斯及其同道们，拒绝一切历史主义的原则。例如，在研究一位作家时，他们强调结构的作用，强调“在本文中”研究作家，而丝毫不去注意文学史的发展情况。

对列维－施特劳斯的批评，萨特做了公开答复。他声称，首先，他並不一般地拒绝结构的方法。相反地，他在自己的一系列著作，特别是关于波德莱尔、圣徒谢奈以及福楼拜的三部文学评传中，都自觉或不自觉地使用过这一方法。但是，他不能同意列维-施特劳斯的根本原则。在他看来，后者犯了两个重大理论错误。第一，它是反人道主义的，因为它把人，这个行动和认识的主体，只理解为一种简单的客观物，一个客体，因而抹煞了

① 《野蛮人的心灵》，伦敦1966年英文版，《爱情和思想》第248页。

人在创造社会结构活动中的决定作用。第二，它是反历史主义的，因为他不明白正是“历史产生了结构”，因而将结构仅仅看成是某种先验的存在物。这样，它就不可能对人、人的社会、人的历史做出一种科学的解答。

萨特曾举例说明了自己的观点。在他看来，人类学不是一种关于僵死的人的形式的静态科学，而是对社会动态，也就是对历史发展的一种研究。在追求知识的过程中，作为客体的人，作为结构分析的惰性的主体的人，必须找回他自己的人性，即他的自由，他的变动性，他的历史的意义。一个现象，只有在对它的“总体化”，其中包括它的变动性在内进行了研究以后，我们才能对其获得理解①。

2. 萨特与列维-施特劳斯论战的理论意义

萨特与列维-施特劳斯的这场论战，包含着许多值得注意的理论内容。

首先，与以往的论战，特别是与加缪的论战不同，这次萨特未能明显地占上风。这不是由于萨特已经失去了足够的论战技巧，而是因为列维-施特劳斯等人揭示了萨特理论中的许多矛盾和问题。

① 参见《爱情和思想》第 249 页。

列维-施特劳斯及其同道们追问萨特，社会的结构是怎样的，即它具有怎样一些因素、层次，这些因素、层次之间的关系又是怎样的？这一问题本身是有意义的。它是各门人文科学长期发展的结果，也是现代科学技术如信息论、控制论等大量运用于人文科学领域的当然产物。它本身包含着一种强烈的进步意向，即要使社会科学走出纯粹思辩方法的泥淖，并努力实现自身的科学化。不仅如此，结构主义者们还为各门人文科学提供了一种新的研究方法，它在列维-施特劳斯的人类学研究中，在皮亚杰的发生认识论研究中，在福柯等人的文化史研究中，都取得了一系列公认的学术成果。这一切，都是萨特所无法反驳、无法否定的。

同时，结构主义植根于一种新的社会心理。"社会结构"是从古至今都存在的，但在相当长的历史时期内，它被历史的偶然性，被大人物们的随心所欲掩盖住了。只是到了资本主义高度发展，官僚制度日益强化的今天，它才显示出其自身，暴露出它在社会生活中的重要意义。在今天的资本主义社会中，一个人，无论是总统还是大公司的的董事长，无论是议会的议员还是政党的某一位领袖，都不过是整个官僚机构中的一环，都无法以个人的力量左右全国的经济、政治活动。这就容易使人们产生一种错觉，似乎个人对于整个社会生活是

无足轻重的，全部社会是由一个神秘的结构支配着。正是在这种情况下，人们对“结构”问题产生了极大兴趣，并提出了揭示“结构”自身秘密的强烈要求。

但是，问题还有另一方面，萨特追问列维-施特劳斯及其同道们：结构是怎样形成的？难道它不是人在漫长的历史时期中，用自己的手、自己的力量创造出来的吗？因此，离开历史，离开人——主体的活动，离开人的实践，我们能对“结构”问题获得一个全面而又正确的理解吗？这一批评也抓住了结构主义理论的要害。事实上，无论列维-施特劳斯还是阿尔都塞，都逐渐认识到了自己的这一缺点，并在后来的著作中逐步修改了以前的某些观点，试图将历史的内容引进自己的理论体系。

最后，萨特的批评同时也提出了一些建设性的看法。他认为，我们应该逐步建立一种历史——结构的哲学，也就是说，我们应该综合以往哲学的研究成果，吸收当代科学的新发现，从而解答在漫长的历史运动中，人怎样创造了各种社会结构，以及这些由人所创造的社会结构具有怎样的形态。不少西方学者认为，萨特的上述提法反映了西方哲学界在理论上的基本趋向，表达了他希望融合历史主义和科学主义两种思想潮流的愿望。

三 “五月风暴”中的萨特

从一九六八年三月到同年五月，法国爆发了世称“五月风暴”的学生-工人运动。在不到三个月的时间内，成千上万的学生、工人占领了学校、工厂，构筑了街垒。交通邮电中断，工商业停顿，日常生活秩序被破坏，全国陷于一片混乱。

这次运动具有如下几个重要特点。

首先，它发生在法国政治稳定，经济繁荣的时期。政治上，戴高乐已经结束了第三、第四共和国时期的混乱政局，解决了令人头痛的殖民地问题，并在政府中控制住了一个稳定的多数。经济上，法国已踏上了第二次产业革命的坦途，成了一个典型的工业社会。因此，没有人曾事先预料到这次运动的爆发。

第二，在这次运动中，尽管也有一些具有政治色彩的小组织在活动，尽管在一段时期内，工人、学生等也组织了许多相当松散的、极端民主化的“行动委员会”，但就总体而言，始终未能形成一个有权威的组织中心、一个统一的行动纲领、一个对于运动前景的明确估计，“行动委员会”并不试图掌握国家政权。整个运动带有明显的无政府主义性质。在运动达于高潮时，无论是戴高乐总统，

还是社会党领袖密特朗，无论是法国共产党还是法国总工会，都失去了号召力，根本无法左右整个政治局势。

第三，这次运动来势很猛，但也消解得很快。按照萨特在《辩证理性批判》中的说法，以往革命大致经历"融合集团"、"誓愿集团"和"制度集团"等几个阶段。它们一方面使革命最终获得成功，另一方面使一个新的官僚体制得以建立。然而，这次革命基本上停留在"融合集团"的阶段，只是在个别情况下，出现了某种"誓愿集团"的雏形，如"行动委员会"等。

第四，这次运动的参加者，无论学生还是工人，都未提出过接管国家政权或改变社会制度的要求。他们也不是为了提高工资等物质利益，当工会与政府、资方达成协议，同意增加工人工资时，工人们却断然加以拒绝。许多人对他们在日常生产过程中创造性受压抑的状况极为不满，他们把这次运动看做是对由他们创造、而反过来又窒息他们的创造性的社会结构的反击。在运动中，他们尽情地欢乐、发泄、破坏，他们把运动看做是一次真正的欢乐节日。

五月三十日前后，戴高乐采取了一系列强有力的措施，很快使整个运动趋向瓦解。学生和工人们又回到各自的岗位上，整个法国重新恢复平静。

对这次运动，法国各派政治家和社会理论家做出了各式各样的反应。悲观失望者有之；视而不见、避而不谈者有之；公开反对，极尽诬蔑、谩骂之能事者也有之，而萨特以及波芙娃、高兹等人却始终采取了积极支持的态度。

五月八日，萨特与波芙娃等人发表宣言，号召工人和知识分子同学生们联合起来。五月十日，他又与列斐伏尔、高兹等人发表宣言，认为这场学生抗议运动是要努力避免社会的“异化了的制度”，而不只是设计大学改革。五月十二日，在接受卢森堡电台采访时，他宣称，他赞成学生论战和巷战的策略。五月廿日，《新观察家》杂志报道了萨特同左翼学生领袖邦迪的会见。同日，萨特去索邦学院发表讲话，认为学生的“建立在充分民主基础上的新的社会观，也就是社会主义和民主之间联姻的社会观”。而社会主义和民主正是他们自二次大战以来一直为之战斗的纲领。他还在许多谈话中表示，完全支持学生们关于大学改革、有权选择学校领导班子和教员等一系列要求。他认为，学生们表达了新的工人阶级关于“自治”的理想。

“五月风暴”以后，萨特还在不断尝试用自己的哲学思想总结这场运动。一九六九年，萨特在两次会见记者时很乐观地谈到，五月事件告诉人

们，革命在发达社会内有可能爆发。他认为，"五月风暴"缺乏一个能指导革命同时又不窒息其成员的创造性的政党的领导。这是一场没有政治革命的文化革命，所以，它必然失败。然而，正是通过反对异化和要求自治的斗争，它揭示了发达社会的矛盾和局限性。

一九七五年，萨特在《七十岁自画像》中更进一步总结道，"五月风暴""是第一个暂时实现了某种与自由相近的东西的大规模社会运动；从这一点出发，这个运动曾努力探求什么是行动中的自由。"萨特相信，这一运动及其结果是对他在《辩证理性批判》中提出的自由学说的某种确证。"……归根结底，在街垒上造成六八年五月事件的那些人要求的是什么呢？他们什么也不要求，至少不要求政府可以让给他们的任何明确的东西。这就是说，他们要求一切，要求自由。他们不要求政权，他们没有试图夺取政权，因为今天对于他们，对于我们来说，需要消灭的是使得行使权力成为可能的那个社会结构本身。"萨特认为，现在的理论任务是，"必须努力去从正面描述自由。"他并且预告，将在《权力与自由》一书中完成这一任务①。

"五月风暴"以后，萨特继续支持左派青年、学生的反政府活动。他曾挺身而出，利用自己的声誉

① 《七十岁自画像》，《萨特研究》第95页。

和地位保卫《人民事业报》等左派报刊，甚至亲自上街叫卖《人民事业报》。一九七三年以后，他的视力越来越不好，但并未因此而中断社会政治活动。一九七四年，他应法国电视台邀请，计划作关于二十世纪历史的连续电视讲话。以后，由于政治方面的原因，讲座被中断了。

四 最后的日子

一九七五年后，萨特失明。他告别长达半个世纪的写作生涯，只能以谈话的方式继续自己的理论活动了。

首先，萨特修改了自己以往的某些观点。一九八〇年，在一次题为《希望，现在是……》的谈话录中，他承认，自己关于“自由是价值的唯一的泉源”的提法是不确切的，而造成这一错误的原因在于，“在我的早期的探索中，我象绝大多数伦理学家一样，是在一个没有相互关系或者没有别人的意识中寻找道德。而现在，我认为，任何在某一特定时刻表现为一种意识的东西必然是受到限制的。而且往往是由当时在场、甚至暂时不在场但是存在着的别人引起的。换句话说，我现在认为，任何意识本身既是一种意识，同时又是别人的意识和为了别人的意识。这个本身把自己看作是为

了别人、和别人有着某种关系的本身，就是我称之为道德意识的东西。”①

与此相应，萨特也就自己关于他人的学说做了自我批评。他承认，在《存在与虚无》中，他让个人过于独立了。使个人似乎成了一个与外界隔绝的封闭“整体”。这一观点在当时就受到了批评。不少学者发问：“既然它们是与外界隔绝的，怎么又总是互相关联的呢？”萨特认为，今天，他已经为所谓他人问题确定了新的理论原则，即“每个个体对于其他所有个体的依附性。”“这是每一个对每一个的关系问题，是先于封闭的整体构成的关系，甚至阻止这些整体永远被封闭。”②

上述两点修改有着重要理论意义，它表明，晚年的萨特，这位《辩证理性批判》的写作者，恰恰是早年写作的《存在与虚无》有关问题的经常的批评人。

其次，萨特总结了他的政治立场，以及他对于马克思主义的最后态度。在一九七二年的访问记中，萨特谈到，他的政治立场“没有从原为左翼而成为中间派这种意义上的改变。”在提及对于马克

① 参见《外国哲学资料》第六辑，商务印书馆1982年版第58—59页，《现代外国哲学论集》（一），三联书店1981年版，第263页。

② 《外国哲学资料》第六辑 第59页，《现代外国哲学论集》（一），第263—264页。

思主义的态度时，他明确表示，“虽然我曾深受马克思主义的影响，但我再也不是一个马克思主义者了。马克思主义有一种解释人的方法，即认为人是其经济制度的产物——这是不符合我的信念的。我认为个人的自由是存在的，它必须构成真正革命的基础。”① 这段话表明，在经过半个多世纪的矛盾的思想历程后，萨特与马克思终究是走不到一处来的。萨特继续坚持着自己的理论基础，这一点也充分说明，萨特始终是一位存在主义哲学家，一位非马克思主义的资产阶级学者。

最后，萨特还就未来社会的组织原则提出了自己的看法。在同一次谈话中，萨特提到，通过六八年的“五月风暴”以及此后四年的经历，他学到了“人与人之间的博爱关系。还学到了法国革命的老公式，自由、平等、博爱仍旧有效”。他认为，“必将出生的社会主义如果不是以这三条为内容，就将不是有人性的社会主义。自法国革命以来，这三条原则肯定改变了意义，但仍旧保存其价值。”②在《七十岁自画像》中，他更进一步提出，“我始终认为无政府主义，即一种没有权力的社会，是应该得到实现的。”③

① 《外国哲学资料》第五辑，第245页。
② 同上书，第252页。
③ 《七十岁自画像》，《萨特研究》第71页。

一九八〇年四月十五日，萨特逝世。遵照他生前的愿望，遗体于四月廿三日在拉雪兹神父公墓火化，骨灰移放在离他住宅不远的蒙巴拉斯墓地。

萨特逝世了，但是他的思想和著作并未因之而走进墓地。过去，它们曾为萨特带来世界性的声誉。今天，它们构成了一个依旧活着的萨特。他游荡在这个世界上，以这样那样的方式影响着人们的思想，影响着人们对于世界的看法。用马克思主义的观点对这些著作进行实事求是的、准确的说明和评论，是我们——社会主义国家的理论工作者义不容辞的职责。

以上，我们将萨特的一生分为四个阶段，大致论述了他的生活和思想历程。值得注意的是，在每一具体阶段中，他的社会活动与其理论活动、文学活动都存在着明显的一致性。

在从童年到第二次世界大战期间，他对政治采取了一种“不介入”的态度；在哲学上，他通过《存在与虚无》宣布了自己的以个人的绝对自由学说为核心的存在主义体系；在文学上，则借助对洛根丁的描写，揭示了一位存在主义者眼中的世界和人生。

从二次大战后到一九五六年的匈牙利事件，是萨特生活道路上的重要转折阶段。在这期间，他开始积极地“介入”现实政治活动，努力寻找一条

既不同于美国，也不同于苏联的“第三条道路”。但实际上，这条道路明显地偏向苏联一方。在哲学上，他通过《存在主义是一种人道主义》等著作，修改和补充了自己的绝对自由说，开始注意在与社会以及他人的联系中考察个人自由问题。他的这一努力在文学评论著作《圣徒谢奈》中也得到了相应的表现。

从一九五六年到一九六八年“五月风暴”时期，萨特继续以旺盛的生命力投身于国际国内各种社会政治活动和著述活动。他在政治上继续坚持“第三条道路”，但已不再偏向苏联一方。他曾从同一立场出发，对苏联、美国以及戴高乐政府的有关政策发出了尖锐批评。在哲学上，他通过《辩证理性批判》等论著，试图将存在主义与马克思主义“融合”起来。在这里，个人被放到了历史和社会领域中，相应地，他的自由学说也在这种联系中获得了新的解释。萨特並且以上述理论成果为指导，写出了重要文学评论著作《福楼拜传》。

从一九六八年到逝世，是萨特生活道路的最后阶段。他续续坚持以往的政治立场，但也研究和注意了出现于世界特别是法国的新情况，努力尝试对之做出新的理论概括，并修补了自己的某些观点。但是，年迈和失明已使他无法继续自己的理论工作了。

萨特的生活、思想历程当然远比我们这里所叙述的要曲折、复杂得多。他的一生，在相当程度上反映了当代西方社会中知识分子和青年一代的矛盾状况：他们要求自由解放，要求克服人的"异化"，但又不愿意或没有能力从根本上否定资本主义制度。因之，只能在彷徨、苦闷、悲观失望而又冒险盲动中纠缠挣扎，找不到正确的出路。

在下一部分，我们将围绕萨特的"人学"理论，着重分析他哲学体系中的基本思想内容。



下 篇

萨特的“人学”浅析



我们在前面已经指出，萨特的哲学不过是一个更深刻的社会历史进程的理论面貌。它在一个各种矛盾冲突和危机的时代，把人的存在或者说人的自由作为中心论题加以展开，进而探索人生的各种问题。萨特在近半个世纪的思想历程中所形成的哲学体系大致包括两个部分：即所谓现象学本体论和历史辩证法。它们也恰好分别代表了萨特的前期和后期的思想。这两部分内容又都贯穿着以人为中心的"人本主义"思想，因此他的存在主义哲学时常被称之为"人学"（或译"人本学"）。下面，我们对这种"人学"作一个粗浅的剖析。

第一章 “我思哲学”萨特的哲学本体论

在这一章中，我们主要讨论萨特的哲学本体论。在这里，人的自由问题表现为主体与客体的关系问题，因为只有人才是主体；相对于人，事物是客体。而人之不同于其他事物主要在于人是有意识的存在，因此人的自由问题也表现为意识与存在(物)的关系问题。而意识之不同于物主要在于意识具有否定的特性，也就是“虚无化”的作用，因此人的自由问题又表现为存在与虚无的关系问题。这个问题也就成了萨特前期的哲学巨著的名称(《存在与虚无》)。萨特的“人学”体系正是由此展开的。

一 笛卡儿、胡塞尔和萨特

萨特曾经说过，三个世纪以来，法国人一直是

"以笛卡儿式的自由"生活着①。的确，作为近代欧洲资产阶级哲学的奠基者、开创者之一的笛卡儿(1596—1650)，他的哲学思想对法国乃至对欧洲社会的精神生活打下了深刻的烙印。当然，这决不是说法国和欧洲的哲学家们全都遵循着笛卡儿的学说，相反，不少哲学家对笛卡儿的学说持怀疑或否定的态度。但是，无论赞成或反对，都离不开这位哲学家的深远影响。萨特也是这样，他一方面抓住笛卡儿这面旗帜，另一方面又偏离甚至与笛卡儿的学说正相对立。因此，为了弄清萨特的哲学本体论，我们必须首先简略地回顾一下笛卡儿的理论。

1. 笛卡儿："我思故我在"

神学的统治对于我们来说也许是十分陌生的。然而，在历史上确乎有过这样一个时代，神学无可争辩地拥有绝对的真理权。神学家们不仅认定宗教凌驾于哲学之上的无限权威，而且当哲学一旦和教义发生矛盾时，就宣告哲学是一种虚妄的争论，是一种无聊的游戏。那个时代的逻辑是：只要人类理性和基督教宗教会议的决议发生矛盾，那么，人类理性就不能不是荒谬的。但是，在

① 萨特：«文学和哲学论集»，A. 米歇尔逊英译本，伦敦1955年版，第169页。

经历了这样一个漫长的宗教统治时代后，欧洲人终于觉醒了，历史又展现出一个新的方向。

这是一个新的时代。人们在技术中、在自然中发现了从事发明的兴趣，在自己的行业中得到了乐趣。人们在生产的前景中获得了自信，信任自己的思维，信任自己的感觉，信任自身以外的感性自然界。一旦理性为自己申辩，哲学就向理性要求权利，而不再向教义要求权利了。人们向良知呼吁，而不再诉诸教会的权威。鼓舞人们的是自己健全的理性，而不再是宗教活动的功德。信仰的危机孕育了近代哲学。

首创近代理性主义哲学的荣誉归属于笛卡儿！他把哲学从传统经院哲学的形式主义中解放出来，并从纯粹的思想中创立出一套完整的哲学。从此以后，哲学的独立自主性被确定了：哲学用不着到神学那里乞求进行思维的批准，它现在可以作为一种独立的科学而与神学相提并论了。

怀疑的时代产生怀疑的哲学。这种怀疑的哲学又要求有一个确实可靠的开端。

笛卡儿的出发点是：必须抛开一切假设，思想应当从自身开始，因此我们必须怀疑一切。在传统的经院哲学体系里找不到真理；感觉常常欺骗我们，因此感觉经验给我们的许多观念都是错误的，甚至全都是错误的；也许上帝正是这样创造了我

们，以致我们在自认为是非常熟知的事情上，也常常受骗；也许世界上没有什么是确实的，没有任何一种观念在我看来是确实的。

但是，有一件事是确实的，而且我越是怀疑就越是确实，那就是“我怀疑”，或“我思维”。“我怀疑”或者“我在怀疑”是不可怀疑的。怀疑直接就意味着一个怀疑者，思维直接就意味着一个思维者，即一个思维着的东西或实体。在思维者进行思维的时候，设想思维者不存在，这无论如何是自相矛盾的；甚至“思维者不存在”这个设想本身也直接意味着设想者的存在。“因此，‘我思维，所以我存在’这一认识，是第一号最确定的认识，任何一个有条有理地进行哲学推理的人都会明白见到的。”①

笛卡儿正是在这个举世闻名的命题里，直接确认了思维（即“我思”或自我意识）作为一种实体的存在。同这个命题直接联系着并与我们今后的论述有关的是下述两个观点。第一，我思维或我怀疑无非意味着“……我们拥有一种自由，永远可以把那些并非十分确实、并无充分根据的东西放弃掉。”②第二，这个命题提供了真理的标准或检验

① 笛卡儿：《哲学原理》，转引自黑格尔《哲学史讲演录》第4卷，商务印书馆，1978年版，第69—70页。

② 笛卡儿：《哲学原理》，转引自黑格尔《哲学史讲演录》第四卷，第68页。

法。它绝对确实，并且是清晰明确地被人认识的；因此，凡是清晰明确被人认识的，都是真的。

笛卡儿用“我思故我在”这个命题，公布了哲学的“独立宣言”。总而言之，从这里开始了近代哲学，它直接地诉诸思维，诉诸理性，以此来对抗传统的权威或信仰。当然，谨小慎微的笛卡儿也不敢公开冒犯教会，不敢反对宗教教义，他仍然相信上帝和灵魂不死。他把物质和精神看成两个平行的实体，他的哲学充满着矛盾和妥协的精神。尽管如此，他依然为科学争得了地盘，争得了生存发展的权利。尤其是，他所提出的理性主义成了法国和欧洲资产阶级争取自由、争取统治权的一面旗帜。在两个多世纪的历史进程中，这面旗帜取得了节节胜利，它对资产阶级求取知识、发展生产、夺取政权起了积极的作用。十九世纪上半叶，欧洲理性主义思潮在德国古典哲学中发展到了登峰造极的地步，黑格尔把理性主义，尤其是把思辩理性发展到了极端。

十九世纪中叶以后，欧洲资产阶级哲学发生了严重的分化。一部分哲学家针对黑格尔派的思辩理性，强调知识的经验性，主张知识必须被还原为经验，而且以经验为界限；超经验的知识既不可能也无必要，传统的哲学观念应当放弃；有了以经验为基础的科学知识就能实现人类自由幸福的

伦理理想，就能解决一切问题。这就是以实证主义为代表的科学主义思潮。另一部分哲学家则从根本上反对理性主义，认为无论理智或感觉都不能揭示宇宙万物的本质、真理，主张意志、欲望、情感、本能等等才是最根本的，理性不过是意欲的工具。因为它强调人的内在意欲是世界之本、宇宙万物之实在，而这个本、这个实在必须通过人的直觉去把握。因此，这种反理性主义也被称为人本主义。它的肇始者便是德国意志主义哲学家叔本华(1788—1860)和丹麦神秘主义哲学家、存在主义先驱克尔凯郭尔(1813—1855)。十九世纪下半叶，这股反理性主义思潮在欧洲理性主义的故乡法国也得到广泛传播。它的最有影响的代表便是我们前面提到过的、出现在十九世纪与二十世纪之交的亨利·柏格森(1859—1941)。

萨特在他从事哲学活动的过程中从不愿意放弃笛卡儿的旗帜，特别是"我思"这面旗帜。但是，他是在柏格森主义的基础上接受"我思"哲学的，就是说，他是从非理性的自我意识出发去探究世界和人生的。这里必须指出，笛卡儿哲学中所说的"我思"包括怀疑、理解、肯定、否定、愿意、不愿意、想象、感觉等等①。即包括理性思维和非理性

---

① 笛卡儿：《形而上学的沉思》，见《十六—十八世纪西欧各国哲学》，商务印书馆1975年版，第163页。

的情感、意志。显然，笛卡儿并不否定人的思想意识的非理性的一面，但他强调的是理性思维的一面。柏格森也从自我意识出发，但他强调的是意识的非理性的一面，是本能、直觉、意欲等等。因此柏格森主义与笛卡儿主义既相联系，又相对立。

萨特正是用柏格森式的自我意识去理解笛卡儿的"我思"的，也就是从非理性的主观意识出发去解决他的论题的。他很赞赏柏格森关于意识不受因果律约束、意识不断绵延、不断创新的理论，赞成从意识的流变之中去研究哲学。因为在他看来，这样的意识比笛卡儿的"思维"更接近于宇宙万物的根本。但是，萨特还不满足于此，因为他认为，柏格森的"意识"还不够积极，还是与事物相分离的，还是一种实体形式的东西，造成了意识和物质世界之间的一种混乱，不能避免导致二元论。于是，打着笛卡儿"我思"的旗号，站在柏格森的"意识"的基地上，萨特又转向了胡塞尔的现象学。

2．胡塞尔："纯粹意识"和"先验自我"

如果说笛卡儿在宗教危机时代为知识、科学争取地盘的话，那么，胡塞尔则声称，他要在"科学危机"时代为科学寻找一个绝对确实可靠的基础。如同在宗教危机时代上帝的根据曾被引为疑问一样，现在科学的根据被引为疑问了。因此，和笛卡

儿一样，胡塞尔试图为科学重新发现并确立一个纯净的、自明的和绝对的开端及根据。他把这一任务叫做“探究一切认识的产物的最初泉源”，或寻求意识之先天结构的哲学“考古学”。

胡塞尔十分敬佩笛卡儿在知识领域中持一种批评、怀疑的态度，赞赏笛卡儿追求知识的明晰性和确实性。但是，他指责笛卡儿的怀疑方法不够“彻底”，也不赞同笛卡儿从普遍怀疑的方法引出“我思，故我在”。把它作为确实无疑的第一原理。也就是说，他反对把“我”当作一个现存的思维实体，因为这样必定会产生思维实体(心灵、自我)与非思维实体(物质、肉体)相互关系的问题，导致心物分裂的二元论。

胡塞尔认为，哲学研究既不应当从物质出发去解释精神，把精神还原(归结)为物质，也不应当从精神出发去解释物质，把物质还原(归结)为精神，而应当返回到“事物本身”。这里所说的“事物”(Sachen)并不是指客观存在的物理客体，而是指一个人意识到的任何东西，或者说是指呈现在一个人的意识中的一切东西。胡塞尔把所有这些东西都称之为“现象”。因此返回“事物本身”，就是返回“现象”，也就是返回到意识领域。这是胡塞尔所主张的哲学研究的领域，也是哲学研究的出发点。他以为“现象”之中既有意识到的物质的

东西，又有意识到的精神的东西，哲学研究由此出发，就能避免心物分裂的二元论和传统的唯物主义或唯心主义。当然，实际上胡塞尔根本没有摆脱传统的唯心主义，因为他所谓的回到“事物本身”，根本不是要人们从客观实际出发，按客观事物的本来面目去认识、研究事物。相反，他是要人们把一切东西都化为意识现象，把意识领域当作唯一真实的东西，从意识领域找寻世界的根本，这是胡塞尔现象学的一个基本观点，也是他认为笛卡儿还不够“彻底”，而他要追求“彻底性”的所在。

为了返回意识领域从事哲学活动，胡塞尔提出，必须改变我们以前所采用的思维方法，运用他的现象学还原的方法。这种方法首先要求我们摆脱或者说抛弃对世界所采取的“自然的态度”（或“自然的观点”）和“科学的态度”。前者是指一个人在日常生活中通过种种自发的活动与他所生活在其中的这个世界打交道、相关联、而从不怀疑这个世界的实在性，也不去探究这个世界的理性的基础。后者不同于前者，至于它排除了一个人在与世界打交道过程中那些价值的、美学的、实用的关系，也就是以一种“中立”的方式研究自然界，排除人与世界相交涉中那些主观的因素、作用，人与世界成了一种纯粹客观的关系。但是，这两者都没有对世界从根本上作理性的解释，因而都不涉及

哲学的基本问题，可以说是一种“前哲学的态度”。现象学的还原就是要把人从“前哲学的态度”引向“哲学的态度”。胡塞为此提出了具体的方法或步骤，并且使用了许多比喻性的术语。

胡塞尔首先借用古希腊怀疑派哲学家所使用的“epoche”一词，意思是中止判断或将判断悬置起来。他指出，必须把对于世界的“自然的观点”和“科学的观点”以及历史上出现并传留下来的对于世界的看法即传统哲学的观点，统统都加以“悬置”起来，这就是所谓“现象学的悬置”。他又借用数学上的术语，把这种“悬置”称为“加括号”，意思是将对于世界的上述种种观点放在括号里，存而不论。

胡塞尔认为，通过现象学的悬置或加括号的活动，就能澄清人的意识，使人转向呈现在意识领域中的现象。他进一步指出，通过“直觉”(直观)的方法，也就是直接审视自己的意识领域，从呈现在意识领域内的现象之中，排除那些感性的、具体的、偶然的和掺杂了虚假成分的东西，将纯粹的现象、也就是直接呈现在意识中的“事物本身”描述出来，这种纯粹的现象是非具体、非感性的，也就是本质。这就是所谓本质的还原或本质的直觉，它不是演绎或归纳的过程，不是一种逻辑的方法，而是通过反省自己主观意识直接获得本质的方

法。这种本质不是现象背后的东西，而就是一种现象，是纯粹的、一般的现象。这里所谓纯粹，是指原初的、直接给予的、未被歪曲的、未掺杂虚假成分的；所谓一般，是指非具体的、摆脱了感性的。胡塞尔强调，只有达到这种本质才能为科学知识提供可靠的基础，才能使哲学成为一种严密的科学。但是，为什么通过反省主观意识就能达到事物的本质呢？为了给本质直觉的方法寻找根据，他又进一步提出所谓先验的构造或先验的还原。

胡塞尔认为，意识存在着一种基本结构，即“意向性”。简单说来，意向性就是指意识活动总是指向某个对象。意识和对象、世界之间的关系是对应的、相互的。不仅如此，他进一步提出，意识和对象、世界的关系是“构造”的过程。他认为，意识不是消极地接受某物的印象，而是积极能动地将这些印象综合为一个统一的经验，没有意识的这种积极能动作用，经验就只是一些缺乏联系的印象之流，就无法说明这些印象怎样被经验为一个统一的对象。意识的这种积极能动的活动就是所谓“构造”。这种“构造”并不是指意识实际地产生这些印象或这个对象，而是指意识的一种形式的能力、规范的能力。所以，胡塞尔强调，这种构造活动是“先验的”，他称这种积极能动的意识为“先验的意识”或“先验的主观性”。

顺便指出，胡塞尔对意识的意向性作了种种分类，其中包括“激情型”的意向性。它和“认识论型”的意向性是有所区别的。人们不仅肯定或否定事物的真假，而且还感受和体验事物；不仅有认识的活动，而且还有情感和意志的多种形态的活动的状况：赞成与反对、快乐与忧愁、愿望与厌恶、希望与畏惧、自决与行动，所有这些，也都是指向对象的，这就是“激情型”的意向性。在胡塞尔那里，“激情型”的意向性是从属于“认识论型”的意向性的。但是，正如我们后面还要提到的，萨特感兴趣的却是“激情型”的意向性。

正是由于意识具有意向性结构，具有“构造”对象的能动作用，我们才能通过反省主观意识获得对本质的认识，从而使经验世界具有意义，得以统一，使科学知识成为可能。但是，意识的这种能动作用其根据又何在呢？为了解决这个问题，胡塞尔又在“经验的自我”之外设定“先验的自我”。它以意识的意向性结构本身和整个世界作为自己的意识活动的对象。前面讲的经验的自我通过反省主观意识所要达到的本质，正是由先验自我的意识活动所“构成”的。胡塞尔把通过意识的意向性结构而发现“先验自我”的过程称之为“先验的还原”。如果说，本质的还原使人获得本质的话，那么先验的还原则把人引向世界的始原，即把世界最

终归结（还原）为“先验自我”的意识的构造活动。它是世界的理性的基础，也是本原，从而也是知识的确实可靠的最后的根据。因此，先验的还原比本质的还原具有更大的意义，胡塞尔的现象学也因而成了“先验现象学”。

从形式上看，先验的自我、先验的还原使现象学达到了它的目的，使胡塞尔的体系完整化。但实质上，它却正说明胡塞尔的现象学是一种唯心主义，而且带有浓厚的神秘主义色彩。为了把先验自我与现实世界联系起来，胡塞尔在晚年又提出了“生活世界”的概念。他指出，我们生活在其中的这个世界，我们周围的环境是由“自我”、由人的意识先验地“构造的”，是由人赋予价值和意义的，是一个意识化了的世界。因此，世界离不开人的意识，科学知识作为对这个世界的经验事实的总结，必须服务于人。胡塞尔的现象学就这样为人本主义哲学思潮的复兴开辟了道路。

3. 萨特："反思前的我思"

我们花如此大的篇幅叙述胡塞尔的现象学，是因为这种学说对于萨特哲学体系的建立具有关键性的意义。它使萨特面向纯粹意识，使他看到了意识的意向性结构，即意识不仅指向对象，而且“构造”它的对象。这样的意识就不再象柏格森的

意识那样"消极"，而具有充分积极主动的意义了，从而为解决意识和存在之间的关系问题提供了途径。在萨特看来，胡塞尔的现象学最适合于他所向往的东西：超越唯物主义和唯心主义的对立，肯定意识的自主性和世界的存在。他把胡塞尔的《纯粹现象学和现象学哲学的观念》一书看作他所见到过的最重要的书，认为胡塞尔为他自己的研究打开了道路①。

但是，萨特也并不是消极地接受胡塞尔的现象学，而是根据自己解决问题的需要，对胡塞尔的理论提出了许多批评和改造。他首先批评了胡塞尔的"先验自我"的概念。

萨特象柏格森一样认为意识是一种不断更新的流变，但是，承认意识的流变之中有一个先验的自我，就会破坏意识的统一性。这样的自我是一个分裂的原则，就象一把"不透明的刀"，将造成"意识的死亡"②。在他看来，自我并不是意识先天固有的结构，相反，自我和其他意识的对象一样，是在意识的流变、意识的"构成"行动中产生的。换句话说，按照萨特的看法，"构成"对象世界的意识的流变是没有"我"的，是非人格的。这种"意识"究竟是什么东西？萨特并没有在理论

① H.斯皮格尔伯格：《现象学运动》，海牙马丁努斯·尼霍夫出版社，1982年英文版，第474，465页。

② 萨特：《论自我的超越》，引自《现象学运动》，第502页。

上说清楚这一点，在实际论述他的体系时，他所说的意识都是在人的层次上的意识。正是在这一意义上，可以说他把意识从先验方面转向了人性的方面。也就是说，萨特接受了意识的意向性、意识的构成作用的理论，但是他反对用“先验自我”来确保意识的能动作用；相反，他把“自我”从先验王国拉回到现实世界：“自我”是意识构成行动的产物，它出现在人性的层次上。因此，意识的能动作用也是在人性的层次上的。这样，萨特就把胡塞尔的先验现象学转变为存在主义的现象学：它分析人的世界中的现象。

既然萨特所讲的意识是在人的层次上的，那么为什么他又要把非人格的意识作为世界的构成的基础呢？问题在于他想超越以往的唯心论或唯物论，他想克服意识和物、主体和客体分裂的“二元论”。为了达到这个目的，他把意识的概念大大地加以扩大了。在他看来，除了笛卡儿所开创的反思意识之外，还有前反思的意识，这种意识才是现象学的基本材料，才是哲学的出发点。

萨特指出，笛卡儿把“我思”看作是意识的起点，实际上是从反思的意识出发，而这样做是不能避免二元论和唯心主义的。因为笛卡儿的“我思”并不是他所说的进行怀疑这种意识活动，而是对怀疑这种意识活动的反思，实际上是关于意识的

意识，也就是一种反思的意识。萨特认为，从这样的“我思”出发，我们就永远找不到一座从思想到世界的桥梁，因为世界永远不会从关于思想的思想中产生，客观永远不会从单纯的主观中产生。笛卡儿的“我思”实际上处在世界的外部，既孤立在世界之外，又孤立在别人之外，从而成了不依赖于外部世界的特殊的精神实体。

萨特指出，反思的意识并非全部意识，也不是原初的意识，不能作为哲学的出发点。除了反思意识之外，还存在着大量的、普遍的前反思的意识，这才是基本的、原初的意识。萨特说：“使反思成为可能的，正是非反思的意识；成为笛卡儿的‘我思’条件的，有一个反思前的我思”①。比如讲，我数桌上的苹果，当我不加思考不加理解地这样做的时候，我并不意识到“我”。但是当我试图思考和理解我数苹果这一行为时，“我”就显露出来了。前一个过程是非反思的，后一个过程则是反思的（即我思想我的思想）。许许多多关于世界的直接知识，并不是意识中的反思，因为我并没有思考这些知识，没有作出任何关于它们的判断。萨特指出，在前反思意识中，并不把自我作为意识的对象，自我并没有位置，因此也可以说，“自我”是并不出现的；只有在反思意识中，“自我”才作为意识

① 萨特：《存在与虚无》，H·E·巴恩斯袖珍英译本第13页。

的对象，因而才有“自我”的出现。例如：当我专心致志地阅读一本小说的时候，意识完全指向书和书中的人物、故事情节，这时并没有“自我”出现，这是前反思意识；但是，把读这本小说的意识当作一个对象进行反思，这时就出现了“自我”，这是反思意识；又如：沉浸在美妙的日落景色中，这是前反思的意识；对关于日落的意识进行反思，则是反思的意识。

萨特从大量前反思意识的材料中得出这样的看法：意识是有意向性的，意识总是关于某物的意识，意识总是指向不是它自身的、“超越的”对象。他常说，意识是“超越的”，也说对象是“超越的”。他所谓的“超越”并不是指超出人的经验世界或界限，而是指超出意识本身。所以，一方面意识的对象和意识不可分，另一方面，对象又是超越的，对象并不存在于意识之中，或者说，意识总是指向超出意识自身之外而又是意识所缺乏的某物。

萨特认为，他的主张肯定了对象具有独立于意识的存在，因而避免了贝克莱式的唯心论，同时也可避免笛卡儿式的二元论。因为笛卡儿是从反思意识出发的，他一开始就肯定了有一个“自我”，自我是思想的主体（思维实体），是意识的支配者、操纵者，这就产生了自我与思想（意识）的对象之间的关系问题，即如何证明外部世界的存在问题。

但是，按萨特的主张，自我并不是在任何意识活动一开始就作为主体存在着的，相反，基本的、原初的意识活动并没有主体客体之分，并没有“自我”。只有在对这种意识活动进行反思的意识活动中才出现自我，才有主客体之分，后者就是反思意识，前者则是前反思意识。所以，自我与世界都是在意识活动之中，而且是在相互联系之中出现的。不能从自我推论世界的存在，也不能从世界推论自我的存在，两者都呈现在意识之中（作为现象），又超出意识而有自己的存在（超现象）。据此，萨特认为，意识和对象、自我和世界、心和物之间的二元论是没有根据的。

必须指出，从萨特承认对象具有独立于意识的存在来说，他的确不同于某种唯心主义，但他决不因此而走上唯物主义的道路，他也不愿意自己是唯物主义者。他特别反对主张认识对象和认识者之间存在着因果关系的唯物主义，因为在他看来，对象和认识者都是意识活动的产物。尤其是，他虽然承认对象的独立存在，但正如我们将在后面论述的，他所说的作为意识的对象的世界及其意义是与我们的有意识的计划和自由选择不可分地相关联的。因此，萨特的哲学本体论的基地仍是意识领域，他的本体论仍是现象学的。因为现象学的出发点就是返回意识（现象）领域，由此

出发从事哲学活动。只是现象学强调通过反思意识找出事物的绝对不变的本质，找出世界的本原；萨特则把反思意识化为人的存在。因此，尽管他为了避免唯心论，强调从前反思意识出发，强调自我并不出现在意识的开始，但实际上，他所讲的意识依然只能是人的意识，因而依然不能避免唯心主义的“自我意识”。

当然，萨特对于意识和存在、心和物的关系的理论确有其独特之处。为了解决这个根本问题，他从前反思意识出发，进一步提出了“自在的存在”与“自为的存在”的理论。

二 自在和自为

萨特的哲学并不直接承继黑格尔，在某种意义上还是反黑格尔的。但在形式上和某些用语上却依然有黑格尔哲学的痕迹，“自在”和“自为”这两个概念便是明证。当然，他们对这两个概念所赋予的意义是不完全一样的。在萨特的哲学本体论中，自在和自为及其相互关系的理论是至关重要的。

1. 自在的存在

一般地说来，在萨特的词典里，“自在的存在”

是标志外部世界、物质的范畴。不过这种说法还需要进一步加以解释，因为萨特所谓的“自在的存在”不等于外部世界、物质世界中的具体的存在物，如桌子、椅子、钢笔、火柴等等。当然，这些存在物有“自在的存在”，就是说，它们确实具有超出意识、现象的独立的存在。但是，两者又不能完全等同，因为当我们说到这些具体的存在物时，已经由我们的意识赋予它们以意义了，它们已不是非意识的“自在的存在”本身了。萨特曾用巴门尼德（古希腊哲学家）式的抽象语言来概括“自在的存在”的三个基本特征：第一，“存在就是存在”。就是说，它是纯粹地、无条件地存在着；存在存在着，它实际上只是一个完全无意义的东西。第二，“存在是自在的”。这就是说，它是独立自在的，不依赖于任何其他东西的，没有任何目的的。物质性的存在永远不会领会和追问自己的存在，它任何时候都不知道自己是他物。因此对它说来，永远也不会产生这样一些问题，诸如世界的原因是什么？世界何以存在？为了什么目的而存在？第三，“存在就是它所是的那个东西”。亦即是说，“自在”是既成的，僵硬的，它与自身绝对等同，不包含否定，它完全被自身所充满，是完全的肯定性；它是不透明的、厚实的、没有空隙的、不能渗透的，也不与自身之外任何东西相联系；它超乎生成变化之外，也不

从属于时间，既没有过去和现在，也没有将来；它就是它——这就是一切①。

总之，物质世界本身从根本上来说是偶然的，毫无道理的。它不能从任何东西推演出来，也不能由任何东西来说明。它的存在是不能被追问的，因而是不可思议的和荒谬的，对于它的存在我们什么也说不上来。我们面对着它，只是感到“恶心”。“恶心”的哲学含义就是，对于纯粹偶然的和荒谬的事物所产生的反感。于是我们看到，这个物质性的存在引起了萨特小说的主人公一阵阵的恶心。洛根丁突然明白地意识到他周围世界的不可思议性：“卵石、一捆黄草、干枯的泥土、天空、绿色的长凳”都是完全荒谬的，因为所有这些东西都是无目的地、无意义地存在着。“我乖乖地坐在长凳上，被这无始无终、无边无际的存在物弄得不知所措，呆若木鸡……。”②

《恶心》实在是一篇哲学宣言。它告诉我们说，当我一失去目的时，世界就再也没有什么意义了。我面对着种种奇形怪状的东西，一片混沌。“我感到内心的空虚”，一阵阵晕眩。我看一杯啤酒，“我看上面，看下面，看右面，看左面，我就是不

① 参见萨特：《存在与虚无》，H.E.巴恩斯英译袖珍本第28、29页。

② 萨特：《恶心》。

愿意看见它"。我拿石头在海边打水漂，就有一种带甘味的恶心，"那是从石块上来的，我可以肯定，这种感觉是从石块传到我手里的。是的，是这样，一定是这样：我的手上握着一种厌恶的感觉"①。为什么有这树根？为什么有这些树木？它们在那里存在着，但为什么在那里存在？"存在是不必要的。存在就是在那儿，这是显而易见的。存在的东西出现着，彼此相逐相逢。但人们永远不能解释它们……这公园，这城市，以及我本身，一切都是无所谓的。当意识到这些时，心里就翻腾，一切都在你面前浮动起来，于是你就想呕吐，这就是恶心……。"②

没有目的论结构的自在世界就是这样一个无意义的荒谬的世界，即使"自然界的深刻而秘密的呓语"也不能说明这种顽固的荒谬性。"自在"之所以存在，是没有任何根据、原因和必然性的。它在任何时候都不会用人的语言说话：它是一个猜不出的谜。

2. 自为的存在

和"自在"相反，"自为"是标志人的意识或人的现实的范畴。如果说"自在"的存在规律是同一

① 萨特：《恶心》。
② 同上书。

律或无矛盾律，那么"自为"的存在规律则是与自身永不符合的原则或矛盾原则。人作为自为的存在是能动的、积极的、主动的；物作为自在的存在则是惰性的和被动的。

萨特对"自为"所作的描述可以概括如下：第一，"自在"是它所是的东西；而"自为"永远是它现在所不是的东西，永远不是它现在所是的东西。这就是说，意识永远处在矛盾运动和变化的状态之中。第二，"自在"与自身同一；而"自为"则与自身同在。也就是说，意识与自己不是一回事，它与自身不相符合。意识总是分裂的，它指向自己，观照自己而离开自己，所以它永远追问和领会自己的存在。它总是把自己的存在和周围的世界作为问题提出来。第三，"自在"是"厚实的"、"不透明的"；而"自为"是虚无，也就是说，意识是完全自由的，整个世界处在意识之外，意识是"空空然"，一无所有。

所谓意识是虚无，无非是表示，"自为"不是象"自在"那样被自身所充满，因而是没有否定，没有运动和自我发展的；相反，"自为"在自己的愿望、理想、希望和失望中否定它现在所是的自己，并且通过它现在所不是的方式不断地规定自己，在它面前总有一个未来。因此，"自为"是虚无，是非存在，是纯粹的否定性。

在这里，萨特实际上用“自为的存在”来标志人的现实。人和其他事物是根本不同的，事物就是它所是的东西，人则不是他所是的东西，人是先于他所是的存在；人以外的事物是既成的、规定好了的，而人则在任何规定之前存在着。据说萨特用这一方式突出了人在万物中的优先地位，人不是一片蘚苔，一种菌类或者一棵花椰菜，他比石头或桌子有更大的尊严。

3．“自在”和“自为”的关系

在分别讨论了“自在的存在”和“自为的存在”之后，我们不能不讨论这二者的相互关系，看看二者是通过什么并且怎样联系起来的。

萨特认为，“自在”与“自为”在性质上是相对立的，从实际情况看，两者又是统一的。这种统一可以从两方面来看。

一方面，萨特认为，“自为的存在”不是独立自主的实体，它不能离开“自在”而独立存在，它是依赖于自在的存在的①。“没有自在的自为是一种抽象的东西，这种自为是不能存在的，就象一种没有形状的颜色，一种没有音高和音色的声音不能存在一样②。也正因为这样，自为的存在（意识）不

①② 萨特：《存在与虚无》，第786、790页。

是既成的，而是不确定的，处在不断的寻求中、运动变化中。"自为"事实上不过是"自在"的虚无化，或者说，"自为"除了作为"自在的存在"的虚无化之外，没有别的实在性。这话是什么意思呢?按萨特的看法，意识(自为的存在)是通过对自在的存在的虚无化而产生的，所谓虚无化也就是否定的过程。意识的存在，意识的活动就是一个虚无化的过程，否定的过程。因为我认识(意识到)某一对象，就是将这个对象(例如一张纸，一幅图，一个桌子)与我自已、与别的其他的东西分隔开来，疏远开来，也就是将其他现象虚无化，从而使这个对象(纸、画、桌子等)从它的背景中突出来，呈现出来。前面讲过，自在的存在是完全充实的，没有任何空缺；由于"无"的作用，存在内部出现裂缝，出现分裂，这就是"虚无化"。这种虚无化使自在的存在发生全体的变动，意识就作为自为的存在从自在的存在之中浮现出来①。

另一方面，萨特认为，如果没有"自为"的出现，"自在"就只是一种毫无意义、毫无价值、甚至不包含任何区别的浑然一体的东西。随着"自为的存在"(意识)的出现，也出现了一个生动活泼的、既有区别又有联系的世界。自为的存在和自

① 参见萨特:《存在与虚无》，第786页。

在的存在由此而联结在一起。因此萨特说："自为和自在是由一种综合的联系重新结合起来的，这种联系不是别的，就是自为本身"①。因此，无目的的、纯粹偶然的"自在"是通过"自为"而获得意义的。意识使呈现在我们面前的世界五光十色，"映现出象虹一样的颜色"。只是在人之中，并且通过人，这个物质世界才有其意义。于是，"自在"实际上只能通过"自为"的否定和"虚无化"来加以规定，"自在"的唯一功用只是被动地等待人的创造力量。

"自在"与"自为"关系的理论表明萨特竭力想使自己的哲学不同于以往的哲学，但最终仍不免陷于唯心主义。从本体论上看，"自在的存在"先于"自为的存在"，因为"自在"从来就是存在着的，相反，"自为"是后来才出场。"自在"不依赖于"自为"而独立存在，在这一点上，萨特不同于贝克莱，但决不能据此说萨特是唯物主义者。因为他所说的"自在"并不等同于我们周围的物质世界，相反，这个世界是与"自为"同时出现的，它不能离开自为的存在。尽管它有它自己的存在(自在、独立、超越)，但如果没有意识，它也就失去了意义，也就不会呈现出来。这个世界是呈现于意识之中

① 参见萨特:《存在与虚无》，第785页。

的，即能为我们的理智所达到的，是“可理解的”，它是我们人生活在其中，思维、行动在其中，我们与之打交道的世界，因而是有意义的，但它与我们的意识是不可分的。萨特在《为什么写作》中对我们说：由于人的实在，才有万物的实在；人是万物借以显示自己的手段。由于我们存在于世界之中，才产生了繁复的关系；在这棵树和那一角天空之间建立了一种关系的是我们。多亏我们，那已经沉睡了几千年的星星，这一弯新月和碧绿的河流才显出协调的景色。“这个风景，如果我们弃之不顾，它就失去见证者，停滞在永恒的默默无闻状态之中”①。

总之，由于人的意识，自在的存在才获得意义和价值，才有我们生活在其中的世界出现。从这个意义上说，萨特依然是唯心主义者，他甚至还没有摆脱胡塞尔现象学的主观唯心主义的影响（他所说的“世界”与胡塞尔的“生活世界”是类似的）。至于这个呈现出来的世界本身即自在的存在，对于我们人来说是毫无意义的，它并不是我们与之打交道的世界，也不是呈现在我们意识之中的，因为它不能进入意识之中，它是“不可理解”的。事实上，这个“自在的存在”完全是萨特为了避免贝克莱式的唯心主义所作出的假设而已。

---

① 参见《萨特研究》，第2—3页。

三　过去、现在和将来：自为的存在方式

在上面的论述中我们看到，对萨特来说，真正有意义的是“自为”。“自为”使“自在”获得意义，并且使二者得以联结起来。为了更好地揭示“自为”的存在状态，我们来看一下萨特的“时间辩证法”。

根据萨特的理论，“自在”是处在任何变化、生成和解体之外的，因此对“自在”来说，是无所谓时间的。它既没有过去，也没有现在和将来，时间不可能成为“自在”的属性。存在就是存在，如此而已。

相反，“自为”则处在永恒的变化、运动和发展状态中。只有它才不断地追问自己的存在，不断地否定自己，因此，时间是“自为”的基本状态或内在结构。在这一点上，萨特与胡塞尔和海德格尔基本上是一致的。在胡塞尔那里，时间是先验意识的关键因素。只有通过时间意识，一个人才能把握同一对象的过去、现在和将来的各种不同景象和经验的不同层次，把这些东西看作是属于同一对象的；只有通过时间意识，一个人对某个对象的种种印象之流才能在经验之中被统一起来。在海德格尔那里，时间是“在”的存在方式。萨特的时间理论同时又是和牛顿的观点相对立的，他认

为古典的时间学说是抽象观点，是从外部把时间强加给存在。萨特则声称，没有抽象的时间性，时间与“自为的存在”不可分；只要“自为”存在，它就是时间的进行(飞逝)。

萨特区分了时间的三个要素或成份：过去、现在和将来。但是，这三个成份不是日期的汇集，不是3点、4点、5点；也不是7月、8月、9月；不是单纯的延续性，而是“自为”活动的构成成份。比如讲，过去意味着什么呢？过去一定是相对于现在来讲的过去，是“这个现在的过去”。萨特认为，过去总是只对人才存在着，因为只有人才会提出关于自己的过去这个问题，过去只是相对于我现在的存在才有意义；而对于从来不追问自己存在的自然界，客观上是没有任何过去的。

过去通过“自为”走向世界。在过去中，“自为”成为单纯的事实。对于这个事实，我既不能取走什么内容，也不能增加什么内容。拿破仑过去是法兰西帝国的皇帝，我既不能说他没有指挥过保罗基诺战役和奥斯特里兹战役，也不能说他设计过纽约的摩天大楼。总之，过去就是它所是的那个东西，因此过去实际上是“自在”。这个“自在”只是“自为”的一个结构，或者我们可以这样表述：这个“自在”只是“自为”的过去；在过去中，人不是作为“自为”，而是作为“自在”存在着。于是，

过去成为“自在”与“自为”之间展开斗争的舞台，死亡是“自在”对“自为”的最后胜利，因为时间随死亡而终止了。

与过去不同，现在是“自为”。现在总是在过去的自己前面，在将来的自己后面。因此，现在以“不是”的形式存在着：它不是它过去所是的东西；也不是它将来所是的东西。现在我既不是小学生，尽管我过去是小学生；现在我也不是哲学教授，尽管我将来可能成为一个哲学教授。我现在在写字，但现在马上就溜走了，成为过去；我面对着将来，把字写到下面的空格里去。看来，现在什么都不是，现在是否定性，是虚无。

那么，现在是怎样被规定的呢？或者说，现在从哪里获得意义呢？从过去吗？显然不是。按照萨特的学说，“自为”在过去中以异己的形式，即以“自在”的形式存在着，因此是“厚实的”，没有活动力的，没有意义的；它不能赋予现在以意义，相反，它应当被赋予意义。作为现在的“自为”和作为过去的“自在”是完全不同的东西，在过去和现在之间，存在着“绝对的异质性”。因此，现在的意义不能从过去中寻找，而只能从将来中去寻找。

将来是什么呢？将来是“自为”现在所不是的东西，是现在还没有的东西，即非存在或存在的否定。在这个意义上，它和“自为”是一样的，具有同

样的否定性质。“自为”的一切可能性（用萨特的话来说，“自为”在存在的彼岸所是的一切），都是将来。按照萨特的见解，将来规定了我现在的“自为”的意义，意思是说，“自为”不是它过去所是的，而主要地是它可能所是的或将来所是的。

但是，为什么“自为”的具体事件渐渐地变成过去呢？那是因为唯独人才具有的特点就是不断地探求、永不满足，永远渴望新的东西。所以，“自为”是一种永恒的飞逝，它永远筹划自己的未来，面对自己的未来。它不是由过去所确定的，而是由未来所设计的。它总是从它过去的存在向将来要成为的存在飞逝，从作为已被创造出来的它自身向将要创造成为的它自身飞逝。正因为如此，现在渐渐地变成过去。不是现在为过去所产生、所决定，相反，人的过去能产生什么意义正取决于人现在的选择，从这一意义上说，过去为现在所产生；同样，不是将来为现在所产生，而是现在为将来所产生。

在这里，我们实际上接触到了萨特所谓的“变化的因果性”思想。这一观点告诉我们说：真正的原因并不是现实中所是的东西，而是现在还没有的东西，是现在作为可能性表现出来的东西。人是不断变化、发展、向着未来的存在物，把变化的基础看作是变化过程中的不变物，看作“自为”的

过去即“自在”，是没有道理的，对于人的存在来说是完全不适用的。

至于萨特这一观点的片面性，我们下面还将继续讨论。在这里暂时先指出一点：萨特的“时间辩证法”对因果性作了完全存在主义的解释，这一解释直接否认了现在对于过去，将来对于现在和过去的因果依存性。当萨特说，人的活动是趋向于一定的目的的，在人的面前永远有一个有待创造的未来，那他是有道理的。因为目的性确实包含在人的活动之中，人的生产确实与动物的活动不同，人确实在生产之前预先形成自己的计划，建筑师和最灵巧的蜜蜂之间的差别就在这里。

但是当萨特说，过去和现在存在着“绝对的异质性”，现在完全不是从过去中产生的，现在与过去是断裂的，那他就犯了一个确定不移的错误。无论是人的计划、理想和探求，都是以一定的现实状况为前提的，都是从现有的社会状况出发的；而这种现实状况只能是人们实践活动的历史产物，它是历史地形成并被历史地规定了的。人们自己创造自己的历史，这是没有疑问的，但他们是在一定的物质的、不受他们任意支配的界限、前提和条件下能动地表现自己的。因此，萨特为我们所描绘的时间联系的环节是确实存在着的：人的目的规定人的活动方向。但是，人的目的和计划决不是凭空

产生的，人的目的本身首先应当被规定，亦即是说，为人们所处的现实状况所决定。由于萨特把某个本来合理的环节加以夸大和绝对化，结果使他的整个理论变成不合理的了。

四 “存在不能还原为知识”

为了便于理解萨特的学说体系，在讨论了萨特关于“自在”与“自为”的基本思想之后，我们再来考察一条存在主义者共同的基本原理，同时指出这一原理在萨特那里的哲学意义。这个基本原理就是：存在不能还原（归结）为知识。

1．问题的提出

曾经有过一个晴朗而且美丽的夜晚，二十二岁的诗人海涅和“哲学之王”黑格尔并肩站在窗前，谈论这个灿烂的星空。诗人一定是心醉神迷了，无比激动地把星星称为圣者的宫殿。哲学家却很不以为然，喃喃自语道：星星，唔，哼！星星不过是天上一个发亮的疮疤。一点都不奇怪，《哲学全书》的相应章节上这样说，这种发光的斑疹象人身上的一种斑疹一样，或者象一群苍蝇一样，并不值得为之惊叹。要是让浪漫派的诗人听到这话，他们一定会大叫大嚷起来。

现在我们不谈星星，我们来谈谈人。莎士比亚在《哈姆莱特》一剧中写道：人是怎样的杰作啊！人的理性多么高贵！人的能力无穷无尽！人的仪态和举止多么恰到好处，令人惊叹！人的活动多么象一个天使！人的洞察力多么宛若神明！要是“哲学之王”对这首诗也不满意，他告诉我们说，人不过是绝对理念发展过程中的一个环节，不过是世界精神实现自己目的的工具，那么，所有的存在主义者也一定会大叫大嚷起来。

这后一个分歧如果用富有哲学意味的术语来概括，那就是：存在能不能还原为知识？

所有存在主义哲学家异口同声地回答：存在不能还原为知识。

这个问题使我们回到克尔凯郭尔同黑格尔的争论上来。黑格尔断言有一种普遍的理性，他对我们说，人的个体之所以有意义，人的思想和感情之所以有意义，是因为我们的个性通过一系列中介达到作为绝对观念的全体。这个全体实际上不是别的，正是包罗万象的客观化的认识或知识。克尔凯郭尔所要反对的就是这种观点，他指责黑格尔说，这种观点是专断的和令人窒息的。如果把一个人当作只是全体的一部分，把它还原为绝对知识的一个环节，那就是取消了他的个性。克尔凯郭尔说，人类的痛苦、情欲、辛劳等等是不可克服

的，也不是知识所能改变的，一句话，人的原初的存在不是知识可以概括得了的。举一个浅显的例子，比如讲，我失恋了，并因此深陷于一种绝望的痛苦之中。我明明白白地知道我同她离异的原因，甚至我明明白白地懂得和她结合是不可能的，懂得她实际上是个轻浮的女人，实际上并不值得我去爱她。但是，我的痛苦依然存在，并不因为我明白这些道理而消失。由此可见，存在与知识是不等价的，二者不可通约。于是我们得到这个著名的公式：存在不能还原为知识。

这一原理一开始是作为对黑格尔普遍概念的客观主义的反动而出现的，首先是基督教知识分子抵制黑格尔对于认识的那种不可容忍的体系化。反对者们指责黑格尔在其普遍概念和逻辑图式中取消了具体个人的统一性和完整性，取消了个性的不能描述、不能表达的非理性的特点。于是，他们用“存在不能还原为知识”这一原理同黑格尔的绝对知识对立起来。

克尔凯郭尔宣称：黑格尔把世界、从而也把个人和心灵知识化了，他粗暴地把一切都归于一种不可思议的知识，从而彻底否定了现实存在的人的意义。其后果就是虚构了实在的图景，它给我们一个僵硬的和不真实的世界，它榨取了实在的生命，只剩下一个井井有条的骨头架子，它把一切

都还原为绝对知识的诸环节。然而，个人并不是这样的，心灵也不是这样的。个人和心灵有它自己的活动方式，这些方式是知识改变不了的，也是知识概括不了的：人的存在是一种主观生活，它绝不可能作为知识的对象，它在原则上是与认识无关的①。近代的浪漫主义运动是和这个思潮步调一致的：它要求一个有弹性的世界，人在其中能够成功和失败，能够有奋斗的机会，它要求一个我们感受到和体验到的五彩缤纷的诗意的世界。

于是我们看到，克尔凯郭尔在把哲学作了一番整理之后，要求给个人让出位置来。因为人的存在不能用一套概念来表示，人不是住在哲学家所建立起来的思想宫殿里的，而是住在茅草屋里的。存在的个人是热情的，他受到灵感，他是由感情的强度造成的。海德格尔把这个观点加以发挥，他说，人对于世界总是表现为“有情绪的”，而世界总是或者这样、或者那样地被这些情绪所渲染，他把这种过程叫做“领悟”，认识不能完整地报导世界，只有这种“领悟”的观点才能把世界报导出来。

2．萨特的发挥

在前面我们说到过胡塞尔的“激情型”的意向

① 参见萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第10页。

性。现在萨特带着从海德格尔那里来的虏获物走进了胡塞尔的领域。他用自己的观点解释胡塞尔，宣称胡塞尔的功绩在于没有局限于"认识"的意识，而把认识仅仅看作是我们意识的种种可能的形式之一。比如讲，我认识一棵树的时候，我可以同时喜欢它，也可以同时害怕它或者憎恨它；我不仅用头脑思考这棵树，例如它的化学的或者生物的构成，而且用心灵体验它所造成的种种诗意和感受。萨特说，胡塞尔重新恢复了事物的战栗和喜悦，他把艺术家和预言家的世界——带有仁慈和爱情的避难所的、战栗的、敌意的和危险的世界还给了我们①。因此，人是完整的和无限的，他不能被归结为知识。萨特许下了诺言，他要重新找到人类活动的完美特点。

"存在不能还原为知识"这一原理在萨特那里得到了怎样的发挥呢？

首先，萨特采纳了克尔凯郭尔关于"存在不能还原为知识"这一原理的基本思想。他们在同一立场上反对黑格尔，因为黑格尔把存在还原为知识，归结为理性，从而使人丧失了存在的现实性。黑格尔"认识第一"的原则是无效的，知识不能取消人的原初存在，每个活动的人都是个别的和偶

---

① 参看H.斯皮格尔伯格：《现象学运动》，海牙马丁努斯·尼霍夫出版社，1982年英文版，第475页。

然的。应当在某种非理性的绝对自由的意义上去理解人的存在。因为人的存在就是某种非理性的心理体验、情绪；至于物的存在本身即“自在的存在”则根本不能进入我们的意识领域，是“不可理解的”，因而更谈不上还原为知识的问题。

其次，胡塞尔关于意向性的主观主义基地被萨特保留下来了：世界是意识的相关物，对象是由意识所设定的；对象世界之所以有意义，不仅在于思想之光的普照，而且由于情绪的渲染，由于人的多方面情感的生动活跃。于是，黑格尔“认识第一”的原则被转换为“意识第一”的原则。

最后，萨特把偶然性放到了突出的地位，甚至使它获得了绝对的意义。人的存在更多地是在理性为之设定的界限之外，因此，直观和体验成了最重要的方法，理性认识无法探究的领域，应该由它们来占领。个人的情感因而也获得了比理性远为重要的意义，感情、激情、欲求等等意识现象也就成了他自己的主要研究对象。

3. 马克思主义对这一问题的提法

萨特在致伽罗蒂的一封信中告诉我们，“存在不能还原为知识”这一原理是和马克思一致的，并且这种一致性具有非常重要的意义。看来我们不能不讨论一下这个问题。

萨特说过，他要重新发现人类活动的完满特点，他要重新向我们显示具体的、完整的人，那种在街上行走的，要吃饭和睡觉的活生生的个人。至于他是否做到了这一点，姑且不论，总之萨特提出了这个要求。这个要求是以拒绝黑格尔的客观唯心主义体系为前提的。诚然，要求具体的现实的人，反对黑格尔体系，也是马克思所提出过的(不仅马克思，费尔巴哈更早就提出过)，在这一点上，他们无疑是一致的。遗憾的是，这个交点并不指示马克思和萨特重合的方向，而是指示了他们是在什么地方分道扬镳的。

下面，我们愿意回答彼此相关的五个问题，从而揭示"存在不能还原为知识"这一原理的合理环节及其与马克思主义的分歧点。这些分歧包含着马克思主义拒绝这一存在主义命题的全部理由，同时标志出这个命题在怎样的范围内才是有意义的。

第一个问题是，是不是理性的认识必定要把一切实在都归结为可以计算、按次序排列和可以计量的僵死的东西？我们将毫不犹豫地回答：不是的。阻挠认识正确地对待世界之活生生的、动态的和流动的学说，只是理性认识中的机械观点。黑格尔曾经试图用一种新的逻辑来取代这种机械观点，他试图在绝对理念的一系列推论中，揭示出

整个世界的动态的和历史的辩证运动。几乎没有比他避免机械观点的诱惑更加坚决的了，但他并没有因此断然抛弃理性，从而进入信仰和直觉的领域。他主张理性本身足以矫正这种机械观点的缺陷。同样地，黑格尔的唯心主义出发点以及虚构体系的做法窒息了辩证方法的活的灵魂，但这并不意味着我们应当完全丢弃这一方法。

第二个问题是，思维活动和各种心理活动是否有其独特的活动方式？我们同样毫不犹豫地回答：有的。因此，我们应当去研究它们以及它们之间的相互关系。毫无疑问，一首美妙的诗歌决不是用语言学、修辞学和音韵学的规律可以完全概括得了的，仅仅根据这些规律当然未必能做出一首好诗。同样明显的是，人的心灵活动和思维活动也是无限丰富的。因此，我们不可能用某一时期的科学和哲学来完全地概括它们，尽管我们正在愈益全面、愈益深入地概括它们；抹煞这种无限丰富的内容的，只是绝对化的哲学或哲学的绝对化。

既然理性的认识并不一定否认实在的全部丰富内容，那么，这就意味着我们并不一定只有放弃理性认识才能达到这些内容。因此，第三个问题是：是否有一种纯粹非理性的直觉（直观）或体验可以用来保证实在的丰富性？是否理性认识是和直

觉、体验等等完全分离隔绝的?显然不是:不可能有缺少理性的直觉,也不可能有完全纯粹的体验。它们是彼此渗透的。更确切地说,它们在本质上是统一的,是不可分割的①。造成理性认识与其他心理活动之间的分裂和敌对的,正是机械的观点,即不健全的理性认识。因此,实际上并不存在一种完全非理性的洞察和直观。人们所谈论的洞察和直观,实际上是和理性认识密切相关的。并且直到现在,我们尚未有一种比较完善的可以称之为直观的方法。当然,理性和直观等等的关系相当复杂,我们目前还只是刚刚上升到问题的表面。

紧接着而来的下一个问题是,我们应该用怎样的方法来揭示实在无限丰富的内容,来把握情感、意志等等无限复杂的问题?我们现成的已经具有的方法是否就是最终的和唯一的方法?显然不是。无论这种方法是理智的还是直观的,是归纳的还是演绎的,是黑格尔的还是马克思的,都不是唯一的和最终的方法。既然我们的对象是无限丰富、无限复杂的,我们的研究方法就永远不会最终凝固下来。正象哲学随着整个社会历史的推进和人类实践活动的发展必然要改变自己的形式一样;哲学方法也在不断地改变着自己的形式并且

① 参阅黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆,1980年版,第63节。

不断地充实着自已的内容。必须指出的是，马克思的方法为我们揭示了这一点，因此是指出了正确方向的方法，从而是不断完善着自身的方法。

最后的问题是，无论是被看作理性活动的认识还是非理性活动的意志、情感、直观等等的基础究竟是什么？马克思主义者明确地回答说，这个基础既不是上帝的启示（克尔凯郭尔）；也不是某种先验的心理结构或意识结构（胡塞尔、萨特）；甚至也不是费尔巴哈所说的自然界①；而是感性的活动，是人类的物质实践。生活和实践是所有意识现象和心理现象的“最切近的基础”。马克思主义从现实的生活和感性的实践中引伸出观念，揭示出人们的实践活动在观念形态上的“反射和回声”，但它从来无意于把生活归结为观念，或从观念中引伸出生活。既然生活和实践本身是活生生的、感性的、具体的和历史的活动，因此，生活的和实践的观点并不抹煞人的个性和意识现象的全部丰富内容。相反，它把客观地揭示这些内容作为自己的基本任务，并且不遗余力地指出机械观点、抽象观点和主观主义观点的荒谬性。

---

① 参看《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1972年版第50页。

第二章　“自由哲学”：萨特“人学”的核心

现在我们开始讨论萨特的人生哲学。这是萨特哲学本体论的进一步展开和发挥。它更加具体地反映了萨特对人学问题的基本见解。

一　“上帝死了”

基督教在西方社会生活中有着极其深厚的基础，它构成了西方思想文化的重要方面。中世纪以来，几乎没有一个西方哲学家能回避基督教、上帝的问题。萨特也不例外。

萨特宣称自己是一个无神论的存在主义者。在这一点上，他和尼采、海德格尔是一致的。尼采说过：上帝死了。至于萨特，青年时代就对上帝持一种怀疑态度，并在以后的哲学生涯中抛弃了上帝。少年萨特在半天主教、半新教的家庭里接受

了上帝，"由于上帝没有在我心中扎根，它存在过一段时间，后来就死了。今天，当人们向我谈及它，我就以一个老年的美男子同一位过去认识的俏女人相遇时那种有把握的语气说：'五十年前，如果没有使我们分离的误会，可能在我们之间会有什么事情发生的。'"①

看来，在萨特和上帝的一段邂逅中，毕竟是有什么发生了。他自己没有对此做更多的解释，但我们可以有把握地说，在萨特和上帝绝交的事实背后，有一个更深刻的社会背景和理论背景，它提供了一种现实的可能性，从而使萨特得以在自己的理论活动中进一步发挥了海德格尔已经达到的无神论存在主义。萨特在高师期间便热衷于笛卡尔、斯宾诺莎以及卢梭的著作，也读马克思的著作，这使它有可能看到和了解"上帝死去"的经过。

让我们简短地回顾一下这段经历吧。因为这段经历对于理解萨特的无神论学说，甚至对于理解一般的无神论思想都是十分重要的。

1. 上帝和基督教观念

在基督教产生以前，犹太教徒对于上帝的观

① 《萨特研究》，中国社会科学出版社 1981 年版，第 312—313 页。

念是模糊的。在关于上帝的传说和圣经故事中，我们看到亚伯拉罕*打碎了各种偶像，留下了唯一的神主耶和华。多神的统治结束了，代之而起的是唯一的上帝；我们看到全能的上帝如何创造了山川河泽、创造了日月星辰，看到他如何创造了飞禽走兽，创造了亚当、夏娃。最后，当他造就了一切，我们还看到他心满意足地休息了一天。

创造世界的上帝理所当然地统治着世界。在宗教的历史故事中，我们看到老耶和华的摇篮时代，看到他在诸神的偶像中间长大；我们看到他离别了童年时代的伙伴，离别了故乡尼罗河谷的方尖碑和狮身人首像，来到巴勒斯坦，在一个穷苦的小狩猎民族中成了一个小小的神王，住在一个特有的神殿里；我们看到他接触到亚述、巴比伦的文明，他的信徒成了奴隶和囚犯；我们又看到他的儿子耶稣基督降临人间，赤着脚宣说上帝的真理，拯救人类的灵魂，然后戴着荆冠被钉上十字架；最后，我们看到他迁到首都罗马，在那里放弃了一切民族偏见，并且宣布一切民族在天国里的平等，从而确立了对罗马城和对全世界的统治。

基督降临的故事象征地表达了上帝的"道成肉身"。也就是说，在基督中体现着人性与神性的

---

* 亚伯拉罕，犹太教、基督教圣经故事中犹太人的始祖。

同一。基督是一个化身为人的神，他曾经忍受了一切人的悲惨命运；他的自然的一面被否定了，通过这个过程他又被提高了。这一点在基督的受难和死亡，在他的复活以及被提升到坐在天父右边的故事里，被形象化地再现了①。

可是基督教的观念究竟是什么呢？

简单地说，这个观念就是灵魂和肉体的不和，物质和精神的分裂隔绝。

这种基督教的根本思想，实际上意味着：邪恶的魔鬼和善良的基督对立着；基督代表着精神世界，魔鬼代表物质世界；我们的灵魂属于精神世界，肉体则属于物质世界；整个物质世界，根本上说来是恶的；魔鬼，这黑暗世界的主宰者，就是想用它来引诱我们堕落。因此，必须弃绝一切人生中的感性快乐，对我们的肉体——这个魔鬼的采邑加以折磨，才能使我们的灵魂庄严地升到光明的天国。因此，肉体是某种应当加以斥责的东西，是某种邪恶的东西，甚而是祸害；纯净的幸福只是在彼岸、在天国，而现实世界和尘世的生活是为上帝所遗弃的。

基督教的唯灵主义本质上要求一种禁欲的僧侣生活，要求精神的绝对统治权。它宣说一切现

① 参见黑格尔《哲学史讲演录》第三卷，商务印书馆1981年版，第264页。

实生活的虚幻，宣说一切财富的虚幻，宣说弃绝一切感官快乐，把十字架放在受奴役被侮弄的人们面前，然后许诺给他们死后的七层天堂。

灵魂和肉体、精神和物质这种人为的不和，就是基督教唯灵主义的基本世界观。由此导致了教会内部、个人道德生活、神权和王权，以及宗教意识方面的种种对立和分裂。在一定的历史发展阶段中，这种对立和分裂势必产生宗教的反叛。

2. 宗教的"反叛"

基督教唯灵主义的理想是与人类的生活直接矛盾的，因为肉欲的消灭永远不可能在现实生活中完全实现。因此，天主教教会实际上好象是上帝和魔鬼，亦即精神和肉体之间的一种妥协，通过这种妥协在理论上宣布精神的独裁，同时又使物质在现实生活中可以行使被剥夺的一切权利，不过它始终在肉欲行为上打一个不名誉的烙印。黑格尔说过，一切情欲、权力欲、贪婪、欺诈、使用暴力、掠夺、残杀、嫉妒、仇恨，所有这一切粗鄙的罪恶，教会都莫不应有尽有；它们正是属于教会统治权本身的。因此，这种统治虽然应该是精神性的，但事实上业已成为情欲的统治①。

① 参见黑格尔《哲学史讲演录》第三卷第273页。

基督教世界的这种自相矛盾，一旦发展到极致，是不能避免危机的。宗教改革势在必行，而德国和法国的宗教改革，走着不同的道路。

宗教改革并不一般地拒绝上帝，而是首先针对教会的统治。在德国，反对天主教的斗争实际上是唯灵主义① 发动的一场战争，当唯灵主义看到自己只是徒有虚名，只是在理论上和法律上统治着，而肉欲和物质则实际上行使着自己的权利，并在事实上统治着的时候，这场战争便爆发了。马丁·路德领导了这场战争，关于"赎罪卷"和批评教廷的九十五条论纲是这场战争的宣言书。与此相反，十七世纪和十八世纪法国反对天主教的斗争却是感觉主义② 发动的一场战争，当感觉主义看到自己在事实上统治着，但却倍受诬蔑和诽谤，在理论上和法律上得不到应有的权利，于是针对精神的篡夺，另一场战争开始了。参加这场战争的有经验主义者和唯物主义者。

与此同时，基督教神学在自己的怀抱中抚养的一个敌人，亦即哲学，迅速地成熟了。在前一章我们已经提到，笛卡尔颁布了哲学的独立宣言，后来的哲学家们有意无意地、这样那样地参与了这

①②我们在这里所用的唯灵主义和感觉主义的名词并不涉及人类认识的不同泉源。海涅说："其中一种是力求通过毁灭物质来美化精神；另一种是针对精神的篡夺，要求归还物质所具有的自然权利。"

场历史的反叛。由笛卡尔率领的哲学大军凯歌前进。他的第一个弟子斯宾诺莎达到了泛神论的世界观；他的另一个弟子洛克引导了英国的经验论和法国的唯物主义，并由此达到了自然神论和粗浅的无神论；他的第三个弟子莱布尼茨引导了德国古典哲学：康德用他的《纯粹理性批判》砍断了自然神论者的上帝的头颅，谢林以自己的方式达到了斯宾诺莎的泛神论，而黑格尔则进而达到了泛理性主义的世界观，从而完成了德国古典哲学的巨大综合。

上帝看来是奄奄一息了。自然神论者，例如卢梭的弟子们，把上帝看作是一位聪明的设计师，或者创世的技师，而创世大致就象他们的父兄制造钟表差不多。他们在欣赏世界这个美妙作品的同时，也颂扬那天上的大师。康德甚至把这样的设计师也放逐了，而把泛神论变成了德国隐秘的宗教。在泛神论者看来，上帝并不在这个世界之外，并不象自然神论的上帝那样由上而下地统治世界，相反，上帝就在这个世界里存在着。这个世界不仅浸透了上帝，而且它和上帝还是同一的。被德国古典哲学称为绝对者的上帝，既是精神又是物质，这两者在上帝的名义下是同样神圣的。

但上帝却没有死：他或者成了一个普通的人类之友，一个造福世界者或博爱主义者，或者成了

一个设计师，成了一个慈爱的父亲，或者成了绝对精神，但它依然活着。施特劳斯*和鲍威尔*没有最后杀死它，施蒂纳*没有最后杀死它，甚至费尔巴哈也没有最后杀死它。因为他们都没有揭开上帝的最隐秘的底蕴，尽管他们自己声称已经完成了这一任务①。

3．基督教的存在主义和无神论的存在主义

存在主义并不一定和无神论相联系。相反，存在主义一开始是作为近代基督教知识分子对泛理性主义的反动而出现的。在基督教的存在主义那里，上帝和宗教观念或多或少地改变了形态。

---

* 施特劳斯等三人均为德国青年黑格尔派的著名思想家。

① 只是由于马克思，宗教和上帝的底蕴才得以大白于天下。马克思的下述论断对于我们理解这一底蕴乃是十分重要的："费尔巴哈是从宗教上的自我异化，从世界被二重化为宗教的、想象的世界和现实的世界这一事实出发的。他致力于把宗教世界归结于它的世俗基础。他没有注意到，在做完这一工作之后，主要的事情还没有做呢。因为世俗的基础使自己和自己本身分离，并使自己转入云霄，成为一个独立王国，这一事实，只能用世俗基础的自我分裂和自我矛盾来说明。因此，对于世俗基础本身首先应当从它的矛盾中去理解，然后用排除这种矛盾的方法在实践中使之革命化。因此，例如，自从在世俗家庭中发现了神圣家族的秘密之后，世俗家庭本身就应当在理论上受到批判，并在实践中受到革命的改造"。

不难看出，旧有的基督教观念在某些方面是和存在主义的原则不相吻合的。例如，上帝的宇宙秩序是和世界的纯粹偶然性不一致的；上帝造人并统治人的观念是和个人的绝对自由相悖的。但是，存在主义的基本精神在某种程度上是可以和宗教神秘主义调和的，存在主义的非理性主义倾向和宗教信仰的原则是可以相容的。因此我们看到，一方面是基督教的存在主义，它用存在主义的观点理解并修订了宗教观念，从而达到上帝；另一方面是无神论的存在主义，它排除上帝，从而比较彻底地贯彻了存在主义的原则。然而，即使是在无神论的存在主义那里，我们还是时时看到关于个人的抽象观点——那种神秘的幽灵到处游荡。存在主义是一个自相矛盾的学说，它强调要从单个的、具体的个人开始，但实际上它那些关于人的观点都是不能实现的，这种矛盾不可能在存在主义体系内部加以解决。

比如讲，对于克尔凯郭尔来说，把上帝的存在（“是”）和人的存在联系起来，实在是一个巨大的难题。显然，这是和把一个物同另一个物联系起来，把一个人同另一个人联系起来完全不一样的，它实际上牵涉到从一个领域向另一个完全不同的领域过渡。克尔凯郭尔试图借助于“化身”这一神秘过程来解决这个难题：基督的人格就是由上帝

的存在("是")而产生出来的存在,"一个基督徒的存在就是和上帝接触"。在这样的过程中,抽象的上帝就成了一个具体的存在者。克尔凯郭尔并且告诉我们,这是人类精神所不能理解的,对于这一点必须用信心来接受,而且只能用信心。信仰的原则在这里又重新出现了。

其它的基督教存在主义者以不同的方式肯定了上帝的存在。例如雅斯贝尔斯的"无所不包,大全";马塞尔的"存在世界的最高本质"直接就意味着上帝。既然他们继承了克尔凯郭尔的信仰原则,他们也就很难排除克尔凯郭尔的那个难题。

无神论的存在主义者试图摆脱这个难题,即如何把上帝的存在和人的存在联系起来的问题。萨特宣布上帝是不存在的,存在着的唯有人;人的存在不是通向上帝,而是通向人自己的未来;既然上帝是不存在的,那么人就是唯一的存在,没有任何东西可以规定他,他就是他的活动,就是他自身。于是我们又看到了尼采的观点:"个人是一种全新的东西,创新的东西,绝对的东西,一切行为都完全是他自己的。"①

显而易见,萨特在这里实际上是揭发了存在主义内部的理论矛盾:如果上帝存在,人就

① 尼采:《权力意志》,《西方现代资产阶级哲学论著选辑》,商务印书馆1964年版第19页。

不存在。

4．上帝和人

萨特在《词语》中写道："追忆的幻影是支离破碎的；殉难、拯救、不朽，如大厦倾崩，一切都遭到破坏；我把圣灵从神龛中驱逐出去；确立无神论是一种艰苦而长期的过程，我相信我已把它贯彻到底了。"①看来，在萨特那里，无神论的最后胜利是毫无疑义的，因为萨特只是把上帝看作适应某种需要的概念。

让我们来看看萨特给上帝的判词吧。

在1943年的《苍蝇》一剧中，萨特借着众神之神朱庇特的口告诉我们上帝的秘密："神祇与国王都有痛苦的秘密，那就是人类是自由的。""一旦自由在一个人的头脑里爆发开，神祇对这个人也就无能为力了"②。他又借主人公俄瑞斯忒斯之口，否定了上帝对人类的主宰。"你是诸神之王，朱庇特，你是石头和繁星之王，是海浪之王，但你不是人类之王。""我既不是主人，也不是奴隶，朱庇特。我就是我的自由！你刚创造出我来，我就不再属于你了。""朱庇特管我什么事？正义是人类的事，我

---

① 《萨特研究》，第311页。

② 萨特：《苍蝇》，《萨特研究》第226、277页。

并不需要某个上帝来教训我。"① 萨特通过人的存在、人的自由否认了上帝的存在。上帝只是人们对其神话的恐惧，而决不是别的什么东西。如果你并不意识到自己是自由的，那就有一个上帝；如果你意识到自己是自由的，那上帝就什么也不是。因此萨特说："我寄希望于人，而不是上帝"，寄希望于创造性的人，寄希望于无神论。

如果说，萨特在《苍蝇》一剧中以象征的手法，通过人与神的直接对话揭示了上帝的虚幻性，那么在 1951 年的三幕剧《魔鬼与上帝》中，则以描写世俗生活的手法，揭示了人类自由与上帝存在的不可调和性。他通过主人公葛茨之口说道："上帝没有看到我，没有听到我说的，也不认识我。……缄默就是上帝，缺席就是上帝，人的孤独也是上帝。实际存在的，只有我；我独自决断恶行，发现善行。我欺世盗名，伪造奇迹，我现在痛斥自己，同时我也能为自己开脱，完全推卸责任。如果上帝存在，那人便是乌有……"②。既无天堂也无地狱，只有人世是真实的，想摆脱人类是徒劳的。

总而言之，萨特通过他的一系列剧本和论著宣布了对于上帝的判词：上帝死了，因为他在人的挑战、人的恳求面前总是默不作声。按照萨特的

① 萨特：《苍蝇》，《萨特研究》第 245、246、228 页。
② 萨特：《魔鬼与上帝》。

说法，“存在主义不外企图从一个条理一贯的无神论立场引出其一切应有的结论，”他把不可能有的灵魂得救这回事也放到“道具仓库”里去了。现在还剩下什么呢？剩下“完完整整”一个人，他存在着，只有他存在着。事实上，正如下面我们将要说的，萨特不仅否定上帝，而且也否定决定论，否定人的先天固有的本性。他主张，人的存在先于人的本质，人是自由的，人就是自由。这些原理是彼此渗透，交织在一起的，它们构成了萨特存在主义“人学”的核心。上述对于萨特无神论的分析，实际上包含在对这些存在主义原理的剖析中。

二 “决定论是没有的”

萨特对于决定论的否定，一方面是和否认上帝相联系的，另一方面又是和“荒谬理论”的非理性主义相联系的。他说：“的确，如果上帝不存在，任何一件事情都是可能的，因而人就是孤零零的，因为不管是在他里面或外面，他都找不到任何可倚仗的东西。他立刻就发现自己是毫无借口的了。”①因此，决定论是没有的。

所谓决定论，是关于一切事件和现象的有规

① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，参见《人道主义、人性论研究资料》第三辑第155页。译文略有区别。

律的，必然的联系及其因果制约性的学说。相反，非决定论则主张人类意志的无条件的自由，人们的行为不依赖于任何东西，主张世界上各种事物的自然进程并不服从规律性和因果性。前面我们曾经谈到过这样一种决定论，即否认自然和社会中一切偶然性现象的观点，这种决定论的逻辑终点就是宿命论，它在某种情况下可以导致寂静的无为主义。一般说来，这种决定论或多或少是和上帝观念相联系的：世界的进程与人的活动是由上帝的意志所规定的，上帝主宰着整个世界的秩序。

萨特在他的《七十岁自画像》中夸耀说，在很小的时候，他就感受到自己的偶然性了。偶然性是赤裸裸的现实。但他对此并没有望而生畏，他觉得自己的价值正在于能感到其他人不能感到的偶然性，而他的职责和使命就是去寻找偶然性的深远意义。后来我们看到，"荒谬"的主题出现在《恶心》这部小说中，并在《存在与虚无》中得到了哲学的表述。《恶心》的主人公说："我知道我早已找到生存的答案、我的恶心的答案。事实上，后来我能知道的一切，都归结为这种根本的荒谬"①，而荒谬就是"不能推断出来的东西。"同样，荒谬也

① 萨特：《恶心》。

渗入了人的存在："我们生下来，是荒谬的；我们死去，也是荒谬的"。"在生活中，什么事情都不会发生。只不过是背景经常更换，有人上场，有人下场，如此而已。"①

因此，存在是纯粹偶然的，一切都是没有道理的。也就是说，没有什么外界的或神奇的必然性使得事物成为现在这样的事物，这些事物也完全可能是别的什么事物。"我们甚至不能问一下这一切东西是从哪儿来的，也不能问为什么要有一个世界，而不是什么也没有。"② 洛根丁觉得自己象一件东西那样存在着，毫无理由地存在着；他不再相信布维勒人对尘世的幻想，不再相信雄才大略，甚至也不相信文化。他还相信什么呢？他什么都不相信。上帝已经死了，把他遗弃了。"别了，美丽的百合花，别了，我们的骄傲和我们存在的理由；别了，混蛋们。"③

在萨特看来，决定论是没有根据的，决定论不过是便于学者工作的一种设想。意识固然可以把决定论强加给各种事物，但决定论决不能强加给所有意识。世界就是这样存在在那里，但世界对我们成为一种现实，则取决于我们对待世界的方式。

①②③ 萨特：《恶心》。

萨特的这种对上帝的否定，从而对决定论的否定，和尼采的观点碰了头。根据尼采的见解，现实的世界完全是哲学家们的幻觉、梦境、虚构，其中没有任何客观的必然性和规律性。“实况是没有的；一切都是流动的，抓不住的，躲闪的；最持久的东西还是我们的意见。”① 按照这种观点，没有常住的东西，没有实体，没有普遍的因果联系，自然中没有目的，没有确定的目标。我们只是借助自己创造的公式和符号，在思想上安排世界，使之能够加以利用，但我们却因此欺骗了自己，把世界看成是决定论的世界。这是二十世纪在西方流行的反理性主义思潮的基本思想，萨特也正是从这种立场出发来否定决定论的。

萨特把决定论同上帝的预定联系在一起，而把上帝的取消和非决定论联系在一起。他这样做是有根据的，然而，这个根据又是不完全的（这一点我们下面再讨论）。确实，以往的历史决定论，包括黑格尔的历史决定论都这样那样地带有上帝预定的宿命论色彩。我们可以举出一些典型例子，来看看这种和萨特学说截然相反的观点。

比如讲，按照加尔文的学说，人的一切行为都是上帝预定了的。“我们所谓预定，是指上帝永远

① 尼采：《权力意志》，《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第19页。

预定的、上帝对自己规定的、对各个人也发生效力的事情而言。"① 依据这种见解，上帝从他的侍卫队中挑选出一些人去拯救被压迫、受奴役的人们。拯救以色列人，使他们从埃及法老的统治下解放出来，重返家园的先知摩西，就是这样的人物。克伦威尔也自认为是上帝的这种工具。他始终称自己的行动为上帝意志的产物。在克伦威尔看来，他担任远征苏格兰军的总司令，东征西讨；查理一世被送上断头台；他宣布解散国务会议等等，所有这一切行动都预先带有必然性的色彩。

哲学的情形又是如何呢？十八世纪研究历史哲学的人把一切都归因于个人的自觉活动。这种历史观按照行为的动机来理解一切历史事变，把历史人物分为君子和小人，并且照例认为君子是受骗者，而小人是得胜者。因此，当时对于历史的研究还完全没有摆脱历史偶然说的窠臼，这种历史偶然论的见解突出地表现在下述命题中："要是克里奥帕特拉的鼻子短一点，地球的整个面貌都将改变。"②

然而，当时也出现了一些越出常规的思想家，例如意大利的哲学家维科(1668—1744)、法国的

① 参见普列汉诺夫：《论个人在历史上的作用问题》，三联书店1973年版，第3页注②。

② 参见普列汉诺夫：《论个人在历史上的作用问题》，三联书店，1973年版，第22页注①。

启蒙思想家孟德斯鸠(1689—1755)、以及德国著名的历史学家和文艺理论家赫尔德(1744—1803)，他们致力于指出历史的发展有其一定的、不以人的主观愿望为转移的必然规律，历史运动和历史事变就是由这一规律所支配的。

早在十八世纪初叶，"历史哲学之父"维科就发表过这样的见解，人类社会发展是由某种规律性所支配的。这个基本规律是这样一个原则，即"有一个理想的永久的历史存在着，一切民族的历史总是要通过它的，他们不论是从野蛮、半开化或粗野的状态出发，总是要达到文明，"达到定居状态①。复辟时期*的历史家则赋予这一学说以更加确定、更加严整的形式。例如米涅**就把一切历史结果都归因于一般原因的作用，他的严谨的头脑似乎根本不愿意承认不包含一定秩序的现象存在。这种历史观认定历史始终只能循着它实际经过的那条路线进展，历史事变丝毫也不会因能力大小不一的人物的交替而有所变更。用俾斯麦

① 引自拉法格：《思想起源论》，三联书店1978年版，第21页。

* 复辟时期：指法国资产阶级革命后波旁王朝复辟时期，从1814年路易十八即位起，到1830年7月革命止。

** 米涅(1796—1884)：法国历史学家，著有《法国革命史》(两卷，1824)。

的话来说就是：我们不能创造历史，而应该等待它自行造成。

于是，在我们面前，现在有两种正相反对的见解。我们之所以把复辟时期的历史家的观点（事实上不仅仅是复辟时期的历史家持这种观点）和萨特的学说对立起来，原因非常简单，就是因为在研究历史的时候，这两种观点（即把一切都归因于一般原因的观点和一切都是偶然的、没有理由的观点）具有"二律背反"的形式。如同复辟时期历史家的观点是十八世纪历史观的反题一样，萨特的学说也是一种反题，即对于现代具有宿命论倾向的历史决定论的反题。

三 "人性是没有的"

萨特对于人性的否定，是和他对于决定论的否定相联系的。他说："假如存在确实是先于本质，那么，就无法用一个定型的现成的人性来说明人的行动，换言之，不容有决定论。"①因此，萨特实际上以自己的方式否认了抽象人性的存在，而后者正是大多数古典哲学家和复辟时期的历史家竭

① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，《人道主义、人性论研究资料》第三辑第155页。

力坚持的观点。萨特责备他们把每个人都看成是一个普遍的概念——人——的特殊例子，责备他们主张每个个人都受相同的规定约束，具有相同的本性。萨特不无理由地指出，抽象人性的最终的理论依据在于一个能够产生人性概念的上帝。

自从苏格拉底以来，人性问题的思考就变得十分重要了。政治学和伦理学等等往往从关于人性的共同依据出发。例如亚里士多德要求以下述三个命题作为政治哲学的公理，这三个命题的根据就是所谓"人性"。

(1) 人是自然地合群的动物，既然人只是成群地生活；

(2) 人是自然地社会性的动物，既然人可能集合成有组织的团体而生活；

(3) 人是自然地政治性的动物，既然人集合在这些广大的总的社会里，这些社会是由许多亲缘关系和地区关系的集团构成的。

文艺复兴时期，马基雅弗利的政治学同样依赖于人性的公理。于是我们看到，他给那些构成人性的永恒基础的情欲等等开出一张清单，用以标志人类永恒的道德和精神结构。马基雅弗利的清单是这样的：人是凶恶的，"不论谁想建立一个国家并给它制定法律，他就应该预先假定人都是凶恶的，而且一有机会就总要表现出他们的凶恶

性"①。此外，这种凶恶性很少是勇敢的；人是下贱的；人总是骄傲自大；人是不会忘记侮辱的；人又是多变的；人对于外观和威望是敏感的；人尤其是平庸的，等等，等等。

近代哲学的情况也是如此，笛卡儿提出人性的四个意义：精神本性；肉体本性；合成本性以及完全本性。休谟则区分了两个人性境界：一个是原始境界，这时候个人是自私的，但对自己团体里的几个人却是温柔的；一个是成熟境界，这是由社会生活的经验陶冶而成的，有时候比较虚伪一点，有时候倾向于更多的同情。甚至在当代哲学家中，持这种观点的也不乏其人，例如有人把人性归结为四个主要要素：第一，我们出生时所赋予我们的本性，连同它的各种爱好和各种厌恶；第二，同他人和总的自然力量相接触的我们的本性；第三，同潜在的、尚未解放出来的自然力量相接触的本性；第四，同制约人性的绝对相接触的本性，这个绝对大致上好象是把我们所有矛盾决断都概括在内的那个框框。这第四个要素是超越我们现世生活的普遍倾向，先把我们放在绝对的面前，强迫我们向绝对倾诉并且期待着它的答复，如果我们失掉绝

---

① 引自E．那梅：《马基雅弗利的人性论》，见《人道主义、人性论研究资料》第三辑，商务印书馆1965年版，第264—265页。

对，我们也就不存在了①。

然而萨特断然反驳道，不，人性是没有的，因为人的存在并不以人的现成本质为前提。萨特坚决反对把人性设想为一种定义，一个范本，或者至少是一条不可避免的发展规律，就好象支配小麦或青菜生长变化的那种规律一样。上帝是没有的，因此我们必须接受上帝不存在而产生的一切后果：决定论是没有的，人性也是没有的。萨特说，懦夫之所以是懦夫，不是因为他的本性是怯懦的，不是因为他有一个胆怯的心、肝或头脑，不是由于他的生理构造；人身上决没有什么胆怯的组织，也没有胆怯的细胞，也没有胆怯的天性；造成懦夫的东西，是他自己的行为。

事实上，抽象人性观点的内在矛盾在今天看来是十分明显的。谁如果企图把人的本性全部无遗地纳入一个完整的定义里，那么他无疑将遇到许许多多的矛盾。对于人们归结为人类本性的每一个基本特征，都可以举出一些相反的事实来反对它。古典哲学的不同学派，实际上也在彼此揭露对方的矛盾：你说人是自私的吧，但是无论如何也有人愿意为别人的幸福而行动，甚至为拯救别人付出自己的生命；你说人是恶的吧，但只有人才

① 参看H.于尔丁：《人性及其要素》，见《人道主义、人性论研究资料》第三辑，第255—258页。

会对自己的恶行感到惭愧而试图赎罪；你说人是功利主义的吧，但为什么人的确又创造出那些只是为了美而没有实际用途的作品来呢？

在理论历史的发展过程中，“人性”似乎变得黯然失色了，变成靠不住的东西了。萨特索性把人性撇在一边，于是他一下子把所有矛盾统统抛开了。无论是基督教观念中的矛盾，还是伏尔泰哲学、康德哲学、甚至象狄德罗等等无神论者哲学中人性概念所产生的矛盾，对萨特来说，立刻烟消云散了。可惜的是，以排除矛盾的方式并不能最终解决矛盾，正如我们在前面已经说过的那样，萨特在抛弃上帝概念，抛弃抽象人性概念的同时，抛弃了决定论，抛弃了人的现实本质，从而使得人的存在成为完全抽象的东西，并且不可避免地陷入新的矛盾之中。

一方面，萨特的学说是从笛卡儿的公式出发的。他说，世间决没有一种真理可以离开“我思，故我在”，哲学思考不从“我思维”这个基本事实出发是很困难的。我们在“我思维”中面对他人发现我们的自我，当人们在“我思维”中意识到自己的时候，也看到一切其他人。那么请问，萨特的“我思维”或他所说的“纯粹主观性”不是人的本性（或我的本性）又是什么呢？令人遗憾的是，在萨特哲学中，对于这一本性的表述依然是完全抽象的。

另一方面，萨特又接着补充说，如果不能在每一个人中找出可以作为人类本性的某种普遍的本质，却也存在着人类的共性，即人的状况 (condition) 这个共性——“普遍的人类状况”，它“……多少是明确地指那种描绘人在宇宙中的基本地位的先天限制。历史处境变化着……但有一不变的事情，即他必须生存于世界，必须在世界内工作，必须生于他人之中，必须死亡。这些限制，既非主观的，也非客观的；或者可以说：是兼有客观的和主观的方面。”① 萨特在这里暴露出惊人的不彻底性，他退却了，他在这里偷运他所要抛弃的决定论观点，并用不变的“人的状况”来代替不变的“人的本性”。甚至这些“人的状况”实际上也变为一种老生常谈：诸如人必须生存在世界上，人是要死的等等。因为萨特的学说本身并不赋予这些“状况”或“本性”以具体的、历史的和活生生的内容。瑞士学者M. 雷蒙不无理由地责备这种用“人的状况”来取代“人的本性”的观点，他指出，如果说人性就意味着取消或限制我们的自由，那么，人的状况不是对我们自由的一个更直接的威胁吗？② 当然，雷蒙的观点是否正确，与我们现在所涉及的问题无

① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，《人道主义人性论研究资料》第三辑第165页。

② 参见 M. 雷蒙《人性和人的状况》，《人道主义、人性论研究资料》第三辑，第232页。

关，但他揭示了萨特学说中实际存在着的矛盾。

四 人就是自由，人的存在先于人的本质

现在，在我们面前，既没有上帝，也没有决定论，也没有人的本性。那么人是什么呢？萨特回答说：人就是自由，人的自由就是人的存在，人的存在先于人的本质。

在萨特的哲学体系中，人的自由的理论与人的存在先于人的本质的原理是同一的，而且都植根于他的现象学本体论；也就是说，萨特首先是从本体论上来论述他关于人的自由、人的存在和本质的关系的理论的。

如前所说，意识作为自为的存在是纯粹的否定性，是虚无。意识虽然不是自主的实体，而是有赖于自在的存在，但由于具有否定的作用、无的作用，意识（自为）不受自在的束缚，不为自在所决定，意识能打破因果锁链。所以，从根本上说，意识一出现、一开始存在就是自由的。萨特声称，自由属于有意识的存在的结构，自由是与人的结构联系在一起、与人的存在不可分的东西。

把自由与意识的结构联系起来并非萨特的独创，从十七世纪以来，许多西方哲学家都有这种见解。在德国古典哲学家中间，例如黑格尔就对自

由意识的问题作了详尽的研究，他的《精神现象学》就是这方面的代表作。二十世纪的哲学家如胡塞尔、柏格森、海德格尔也都把自由与意识联结起来。在柏格森那里，自由就是意识的不受任何约束的流变；在海德格尔那里，自由是真理的基础，是与真理的本质相连的。但谁都没有象萨特那样把自由提到本体的层次上与意识结合在一起，从而形成他的一系列独特的主张。

强调人的自由是近代西方哲学思想的重要特点之一，许多哲学家把人的自由看作人的一种本质属性。萨特对此不以为然，在他看来，自由并不是属于人的本质的一种性质，自由属于人的存在，是使人的本质成为可能的东西。"人的自由先于人的本质，并使本质成为可能；人的本质悬于人的自由。我们称为自由的东西是不可能与'人的现实'的存在区分开的。"①所谓"人的现实"，在萨特的用语中也就是指人的存在或自为的存在。在这里，萨特明确地把自由与人的存在即与自为的存在等同起来。人的自由在人的本质之前，与人的存在先于人的本质，两者是同义的。所以后来，他又把"存在先于本质"作为存在主义的共同出发点，作为"存在主义的第一原理"。萨特写道："我们所说的

① 萨特：《存在与虚无》，第60页。

存在先于本质是什么意思呢？我们的意思是说，人首先存在，与自身相遇，在这个世界上崛起，然后才规定他自己。如果说人就象存在主义者所认为的那样是无法作出规定的，那是因为人之初是个无。他什么都不是，直到后来他才是把自己造就的那种人。因此人性是没有的，因为并不存在具有人性概念的上帝。人只是存在着。并不是说他只是他设想自己所是的那种人，而是说他是他愿意所是的人，而且是在已经存在之后，才象他设想他自己的那样——即在跃向存在之后才象他愿意所是的人。人不是别的，只是他自己所造就的东西。这就是存在主义的第一原理。”①

必须指出，萨特所谓的存在先于本质，指的是人而不是物。物的本质在它被生产出来之前就已经被生产者确定了，故物是本质先于存在。因为从现象学本体论来看，物作为一种非意识的存在，本身是无意义的、无价值的。物要成为某物，具有某种意义和价值，必须有意识的作用。也就是说，物的本质是由人的意识所给予的，是在人按照自己的需要、目的，通过意识的作用，将自在的物“虚无化”，使之具有某种意义和价值，也就是使它具有本质，然而才作为某物而出现在世界上（存在）的。

---

① 特萨：《存在主义是一种人道主义》，参见《人道主义、人性论研究资料》第三辑，第151页，译文略有改动。

显然，当某物出现之前，它的本质先已存在于人的意识之中了。这里说的本质先于存在的某物不是指自在的存在之物，而是指世界上的物，作为意识的对象的物，即有意义、有价值的物。所以，说物的本质先于存在并不否定萨特关于自在的存在在本体论上居先的主张。

但是，萨特指出，人与物不同，人在最初空无所有，人的规定性，即人的本质是不可能由某个在人之外的创造者如上帝所决定的。人要成为什么样的人，要具有怎样的规定性，完全要由人自己决定。人是完全自由地造就他自己的。这里所说的人不是指肉体的、物质的人，不是指作为客体的、对象的人，而是作为自为的存在的人，即意识的人。如前所述，自为的存在的根本特性、它的实在性就在于它的否定性。这种否定性、虚无性使人能从因果锁链中解放出来，因此，自由与否定是同一的，都是自为存在的结构，是自为的存在的根本特性、实在性之所在。所以，萨特说："人是被判定为自由的"①。"人不可能一会儿是自由的，一会儿又是奴隶。他要么从来就是自由的，要么就根本没有自由"②。人是自由的，就因为人是自为的

① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，参见《人道主义、人性论研究资料》第三辑，第156页。

② 萨特：《存在与虚无》，第569页。

存在、意识的存在。因此，存在先于本质这一原理是从人的意识，人的主观性方面来说的。

以萨特为代表的存在主义者的这个基本命题，一开始就针对着西方古典哲学的抽象人性观点。在他们看来，从普遍的人类本性出发建立哲学的方法，阉割了人的存在的丰富性。因此，他们企图以完全相反的方法来建立自己的"人学"。我们并不否认这种对抗古典哲学的意图是有理由的，但必须指出的是，他们所建立起来的原理却是完全错误的。

是不是有一种抽象的、普通的和一成不变的人类本性？在费尔巴哈看来是有的，那就是理性、意志和感情。费尔巴哈把这"神圣的三位一体"看作是与人无关的，离开人并且支配人的力量。在马克思看来则不是这样，人并不仅仅是"感性的直观"或"感性的对象"，人首先是"感性的活动"。因此，人并不是被抽象地规定的，而是被具体地、历史地规定的。这种具体的历史的规定，揭示出人类生活的丰富内容。人的能动性不是离开和摆脱这些规定，相反，只是由于这些具体的规定，人才是现实的，人类活动才是可能的。

因此，在马克思那里，人的本质是具体的、历史的，因而是现实的；人的存在离不开人的本质，也就是说，离不开人们生活于其中的现实基础；正

是在这一基础上，人们展开自己的活动，创造自己的历史，从而改变自己的本质。社会实践作为人的本质，一方面是人与自然之间无限丰富的关系，它规定人们的活动并由人们的活动所改变；另一方面是无限丰富的社会关系，它同样规定人们的活动并由人们的活动所改变。这种双重运动就是人们的创造活动。因此，人的本质并不是抽象的、一成不变的东西，而是制约着人的活动并由人的活动所制约的历史的东西。换句话说，人们自己创造着自己的历史，从而也创造着自己的本质；但人们是在一定的现实基础上从事这种创造的，这一现实基础正是人们的现实本质，因而人们的创造活动永远摆脱不了人们自己创造出来的现实本质。

如果存在主义者一定要追问，究竟是存在先于本质还是本质先于存在？那我们的回答是："人们的存在就是他们的实际生活过程"①，这种实际生活是和人们的现实本质完全一致的，确切地说，是和人们的现实本质完全合一的；离开了这个现实本质，人们的实际生活只是一句空话，一个完全抽象的东西。换句话说，离开了人的现实本质的那种人的存在，只是一种虚假的存在。人的真实

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第30页。

存在只能是这样的一种存在，他们既离不开感性的自然界，离不开感性的物质活动，也离不开现实的社会关系。相反，我们却要追问存在主义者：离开了人的现实本质的那个“人的存在”究竟是什么？那个与自己的过去无缘的、与物质世界和其他人无缘的孤立的个人究竟是什么？

不难看出，萨特实际上与他所要反驳的那种观点殊途同归：一些哲学家从抽象的、一成不变的人类本性出发使得人成为完全抽象的东西，例如费尔巴哈假定出一种抽象的——孤立的——人类个体；萨特在否定这一抽象人类本质的时候，由于他丝毫不考虑到人类的现实本质，结果是——两极相通——他使人的存在变成了完全抽象的东西，他的孤立的人类个体因而也不能不是抽象的。

如果说萨特使人的存在变成了完全抽象的东西的话，那么，他也同样把人的自由变成了抽象的东西。如前所说，人的自由就是人的真正存在。人获得自己的存在，也就是获得自由。人的存在与自由不可分，在这一意义上说，人的自由是绝对的。然而，这种“绝对自由”是从“无限制的个人自由”出发的，是本体论意义上的，因而是完全抽象的。在萨特看来，意识到自己是完全自由的人是怎样行动的呢？首先，他永远是不满足的，他力图逃脱他所不满意的现存的状况，即把它转化为非存在；

其次，他谋划自己的未来，即思考现在所不存在的理想状况。那么我们不妨问一句，人怎样摆脱他所不满意的现存状况呢？他在什么基础上谋划自己的未来呢？萨特在这里再度陷于窘境，因为萨特的学说排除这样一个基本事实，即人们如果想要现实地克服现存的状况，就必须面对这种状况，并在实践中有效地改造这种状况。但是按照萨特的学说，活动是计划自己现在还没有的东西，而现在还没有的东西是不能从现有的东西中产生出来的，那只能对现存状况束手无策了。

另一方面，自由作为人类存在的普遍的本体论属性，是与人不可分离的，在这一点上所有的人都是一样的。那么我们再问一句，如果一切人都有同等的自由，如果石器时代的野蛮人和现代人、皇帝和臣民、主人和奴隶都有同等的自由，那这种自由究竟意味着什么呢？——回答只能是，意味着一种完全抽象的、缺乏任何具体内容的自由。在黑格尔那里，研究自由概念的产生和发展，是与研究人类文明史中自由的实现过程步调一致的；而萨特则脱离了全部历史，把自由解释为绝对的和无条件的现实。

同时，矛盾还表现在逻辑方面。萨特在论述所谓人的孤独性的时候说："我们是孤零零地，无可辩解地存在着。当我说人是被判定为自由的时候，

我的意思就是这个。被判定，因为他并不创造他自己，然而他还是自由的，……每一个人都是毫无凭借地，而且毫无帮助地注定要随时随刻创造出人来的。"① 这样一来，萨特实际上制造了关于自由的宿命论思想。如果说自由是人的存在的本体论属性，那么在现实中，就不是我们选择自由，而是自由选择我们，自由彷佛成了强迫我们的命运。我们是注定自由的，我们被掷向自由。于是，自由成了人的存在的宿命。

如此明显的逻辑矛盾理所当然地遇到了许多学者的非难，甚至学派中人也对萨特某些神秘的说法表示异议。例如怀尔德说："他们有时过分强调他们对自由的主张，以致这种主张变得稀奇古怪而不可信赖。"② 萨特关于自由概念的说法夺去了自由本身的全部意义，我们所生存的世界变成了极端决定论的世界，即我们永远摆脱不了"自由"这一最大的宿命。就是海德格尔也懂得，我们如果不承认不自由的行为也同样地存在着，那就不可能谈论自由的行为。

---

① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，参见《人道主义、人性论论文资料》第三辑，第155—156页。译文略有改动。

② 怀尔德：《存在主义的挑战》，《当代美国资产阶级哲学资料》第二集，商务印书馆1978年版，第37页。

五　自由和必然

萨特在自己的学说中宣布上帝已死，并据此激烈抨击决定论，这就牵扯到另外一个问题，即自由与必然的关系问题。这个问题不仅在萨特学说中间占有显著的地位，而且在人类思想发展史上也是至关重要的。

萨特指出："一切唯物主义的结果，都是把一切人（包括这位正在作哲学思考的人在内）看成是东西，即是说，把人看成是一堆受必然关系决定的反应所组成的总体，和构成一张桌子、椅子、一块石头的现象和性质的总体毫无相异之处。我们明确地愿望把人类世界建立为一个和物质世界有所不同的价值总体。"① 萨特的这一指责实际上是把一切唯物主义同他的学说对立起来，他认为唯物主义主张决定论，有的甚至主张宿命论，抹杀人类的尊严，取消人的行动的意义，从而限制或者完全否定了人的自由。

因此，我们有必要回答下述三个问题。

第一个问题是：唯物主义是不是必然导致无为主义？决定论甚至宿命论是不是与人类的实际

① 《存在主义是一种人道主义》，见《人道主义、人性论研究资料》第三辑，第164页。

行动完全不相容的？未必。例如普利斯特列*同普莱士**进行争论的时候指出："我要问问你：你在哪里找得到比必然论的继承者更富于追求最主要的目标的思考力、积极性、力量和坚忍不拔精神的人呢？"普利斯特列在这里是指当时所谓的必然主义者基督教派。这种现象在历史上是经常出现的：比如十七世纪的英国清教徒比其他一切党派表现过更大的毅力；又如穆罕默德的信徒在很短的时间内征服了从印度起至西班牙的广大地带。因此朗松***说："所有一切向人类意志提出最大要求的学说，都在原则上认定意志没有力量，这些学说否认自由而使世界服从宿命论。"朗松以为只有宿命论才向人类意志提出最大要求，这是不对的，但这并不妨碍他看出一个历史事实：甚至宿命论也并不总是妨碍坚毅的实际行动，相反，在某些时代，宿命论还常常是这种行动的一种心理上的必要基础。如果认为我们一旦确信一系列的事变必然到来，我们就失去了任何行动的心理上的可能性，那就是完全错误的。因此，决定论并不是和实际行动不相容的，重要的在于我们的活动是不是

---

* 普利斯特列（1733—1804）：英国化学家、神学家、唯物主义哲学家、决定论者。

** 普莱士（1723—1791）：英国分离派宗教家、伦理学家及经济学家。

*** 朗松（1857—1934）：法国资产阶级文学史家。

必然事变链条中必要的一环，如果是的话，如果我们自觉地意识到这一点，那我们的犹豫就会更少，我们的行动就会更加坚决①。

第二个问题是，自由和必然的正确关系究竟是怎样的？有人说，自由总是指摆脱什么东西而言，自由若不理解为与拘束相反，那自由就没有什么意思了。这种说法诚然是不错的，但却是十分狭隘的。如果我们因此而忘记了哲学思想所曾作出的最卓越的发现之一，即自由是已被意识到了的必然性这一原理，那我们就不能避免自由问题上的片面观点和抽象观点。

是决定论还是非决定论？如果前是者，那么是沃尔夫式的决定论还是黑格尔的决定论？在黑格尔看来，必然性诚然意味着一个对象失掉其独立自存性，"这就是直接的或抽象的必然性所包含的坚硬的和悲惨的东西。"②或如人们的常识所理解的，必然性表现为强制、束缚，表现为独立性的丧失。因此，必然作为必然还不是自由。

由必然到自由这一"最艰苦的过程"是怎样完成的呢？黑格尔认为，受必然性或命运的支配，是最坚硬的事实，这一事实决不是幻想所能随意摆

---

① 关于这个问题，可参见普列汉诺夫：《论个人在历史上的作用问题》第一节。

② 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第323页。

脱得了的。"反之，对必然性加以思维，也就是对上述最坚硬的必然性的消解……思维就是一种解放，而这种解放并不是逃避到抽象中去，而是指一个现实事物通过必然性的力量与别的现实事物联结在一起，但又不把这别的现实事物当成异己的他物，而是把它当成自己固有的存在和自己设定起来的东西。"① 因此，必然性只有在它尚未被理解的时候才是盲目的；必然性之所以是盲目的，只是说，在必然性的过程中，目的还没有自觉地出现。不包含必然性的自由，是抽象的观点。"自由本质上是具体的，它永远自己决定自己，因此同时又是必然的。"②内在的必然性就是自由，而自由就是意识到了的必然性；这种自由并不单纯是抽象的否定性的自由，而是一种"具体的积极的自由"。

在这里，我们看到，萨特的排除了必然性的自由概念完全是形式的和抽象的概念，是与黑格尔的历史的、具体的自由概念相对立的。

第三个问题是：是不是所有的唯物主义者都把人变成物，把人的活动看成是被机械地决定了的？前面我们已经指出过，复辟时期历史家的观点和萨特的历史学说具有"二律背反"的形式，我们是否有可能找到二者的合题呢？

---

①② 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆 1980 年版第 326—326 页，第 105 页。

是历史决定论还是历史偶然论?如果是前者，那么是马克思的历史决定论还是米涅的历史决定论?米涅把历史上发生的一切都归因于一般原因的作用，归因于历史发展一般规律的作用。因此，圣博甫* 以他自己的片面性把米涅片面的学说叫做宿命论，并且说，在这一点上，哲学家实在是与牧师相近。不能不指出，尽管萨特的学说和十八世纪的历史观有所不同，尽管萨特并不是简单地重复旧有的历史偶然论观点，但他的学说却是同样片面的。“为了反题而牺牲正题，也如为了正题而牺牲反题一样，同样是没有根据的。我们只有把正题与反题中间所包含的真理要素统一成为一个合题的时候，才能找到正确的观点。”①

普列汉诺夫在1898年就曾出色地证明过，马克思的学说是历史观中那种二律背反形式的合题。尽管马克思和恩格斯主要地研究了历史的一般原因（这是由当时现实的历史状况和理论状况所决定的），但是在马克思的学说体系中，同样包含着个性、个体性和能动性的原则。历史是由社会的人造成的，社会人是历史的唯一“因素”。因此，个人的活动在历史上不能不发生作用，或如恩

---

* 圣博甫(1804—1869)，法国文艺理论家和诗人。

① 普列汉诺夫：《论个人在历史上的作用问题》第12页、第37页。

格斯所说，"每个意志都对合力有所贡献。"但是，"个别的原因并不能根本改变一般原因和特殊原因的作用，而且个别原因发生影响的范围和方向是受这种一般原因和特殊原因制约的。虽然如此，但如果影响历史的那些个别原因被另一些个别原因所替代，那末历史无疑会具有另一种外貌。"①

按照马克思主义的观点，历史必然性决不是脱离个人或与人无关的，相反，它是通过各个个人的活动而起作用的现实力量。历史只能是人们自己的历史，但是人的行为是由围绕着人的各种具体条件所决定的，并且正是人们在自己的实践过程中不断地改变、克服和扬弃这些条件的外在性。因此，当马克思说，人的本质在其现实性上是一切社会关系的总和时，马克思无非是肯定个人是受社会历史所制约的，而并不仅仅是生物的、孤立的个人；在一定意义上能够做出独立决定的个人，永远是社会地、历史地做出决定的，因为"实际上个人是属于社会的一定形式的"。在这样的意义上，历史的必然性和客观规律性决不排除人的自由，取消人的创造性活动。恰恰相反，这种必然规律建立了一种持久的基地，人们在这个基地上展开自己的活动并表现他们的自由。马克思正是通过这

① 普列汉诺夫：《论个人在历史上的作用问题》第12页、第37页。

样一种理论，在历史观上抛弃了自然主义和主观主义的局限性，从而奠定了科学地研究历史的基础。在这里我们又重新回到那个卓越的见解上：自由是被意识到了的必然性；不过马克思还补充说，自由是人们在物质实践过程中克服了盲目性的那种必然性。

当然萨特的自由学说不是毫无价值的。我们之所以把他的观点看作是机械决定论的反题，正是为了揭示其观点的合理环节，并同时指出萨特是在什么地方失足的。特别值得一提的是：萨特在研究自由问题时，强调了人的主观能动性，强调了人们自己创造自己的历史，揭示了自由、人的行动和个人意志等问题在社会发展中的作用。但是，由于他把人的能动性夸大到不切实际的地步，由于他把主观因素孤立起来并使之成为绝对的东西，从而排除了历史的客观因素。因此，萨特的自由观在其原有的形态上是不合理的。

必须指出，萨特的这个错误首先是世界观上的错误，他的整个哲学本体论是主观主义的，把现象学的方法无批判地运用于现实历史问题的研究就必然要付出这种代价。基于这一世界观和方法论，萨特不得不放弃黑格尔已经确立的辩证观点，而在自由与必然的丛林中迷途了。

六　自由、选择和行动

上面我们着重从现象学本体论的角度讲述了萨特的自由理论。按照这种理论，人要成为什么样的人，具有怎样的规定性，这完全要由人自己的选择和行动来决定，它是人的自我设计的结果。人是完全自由地造就他自身的。因此，人的自由是通过人的选择和行动表现出来的，自由与选择、行动不可分。应当承认，这是萨特存在主义哲学中最有诱惑力的部分，因为它指出并试图解答人类现实生活中提出的问题。但是，必须注意，在谈论人的自由、选择和行动的时候，萨特依然立足于人是自为的存在，是意识的存在等观点，换句话讲，主观性依旧是他的根本出发点。

在萨特看来，人的真正的存在不在于他的肉体躯壳的生存，不在于他活着，而在于他是自为的东西。人不是某种既成的、固定的事物，他总是要不断地成为某种东西。因此，人的存在就如同是一个充满各种可能性的空的括弧，它要由人自己的行动来填充。正因为如此，人的存在也就在于他不断地设计、谋划、创造自己的行动。萨特认为，自为的存在是有时间性的，自为是一种永恒的飞逝，从它过去的存在向将来要成为的存在飞逝，从

已被创造出来的他自身向将要创造成为的它自身飞逝。人的本质就是指人的过去或者说已经被造就的人自身。人当然不能改变他的过去，但人不可能被他的过去所决定。相反，人的过去具有怎样的意义正取决于人现在的选择。人作为自为的存在总是在他的过去的前头的，总是超越他的过去而指向未来。并不存在什么人性的先定的模式，人只要活着，就总要造就自己的本质。因此，人的规定性不仅是后来才获得的，而且不是一成不变的。人总是不断超越他自己，超越他当下的存在，不断创造，不断更新，不断把可能性变为现实性，这是人作为自为的存在所决定了的。同时，这一切又都是通过人的行动来实现的，而行动又是完全在人的自由选择和计划之中的。人按照他自由地选择的理想、设计的计划，超越他自身而趋向未来。从这个意义上讲，人的本质是由人的一系列计划、选择和行动所构成的。"除了行动以外，无所谓实在"，"人无非就是人打算要做的东西。人实现自己有多少，他就有多少存在。因此，他就是他的行动的总和，他就只是他的生活"①。存在主义不是一种清静无为的哲学，因为它以行动来解释人，它是一种行动和牵涉的伦理学。

① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，参见《人道主义、人性论研究资料》第三辑，第161、163页，译文略有改动。

由此可见，在萨特的学说中，人的自由、计划、选择、行动都是与自为的存在同一的，与自为的出现是同一个过程。它们都根源于人的意识、人的主观性，即根源于人的内心世界。按照这个理论，个人的主观意识是决定一切、支配一切的力量。这种理论的唯心主义性质十分明显。

萨特的自由选择、行动的理论不仅在他的哲学论著中得到详尽的阐述，而且在他的小说、戏剧等文学作品中得到了形象、具体、生动而充分的展现。下面我们来分析他的戏剧名作《苍蝇》，它被认为是萨特自由选择理论的解说词和宣言书。

《苍蝇》是萨特根据一则古老的希腊故事改编而成的。主人公俄瑞斯忒斯是阿耳戈斯国王阿伽门农*的儿子，其父被其母的情夫埃癸斯托斯杀害。从这次谋杀以后，成千成万的苍蝇便盘旋于阿耳戈斯上空，使人们焦虑不安。由于一位好心士兵的帮助，俄瑞斯忒斯幸免于难。一位雅典贵族收留了他，先使其学到了知识、武艺和做人的道德。十五年后，他知道了事情的真相，便要求回去探望一下自己的祖国，看看仍在受难的姐姐厄勒克特拉。行前，他向自己的抚养人保证，只以一个过客的身份出现，不说出真实姓名，更不介入阿耳

---

* 阿伽门农，荷马长诗《伊里亚特》中的重要人物，曾统率希腊联军远征特洛伊城。

戈斯的纷争。全剧就这样展开了。

剧本开始时，俄瑞斯忒斯踏上了故乡的土地。他以将信将疑的口吻重复着家庭教师的教诲："永不介入才算是一个上等人"。此时，俄瑞斯忒斯是"自由"的，但这种自由是空虚的，因为他周围的一切完全不属于他。

按照萨特的理解，这种自由等于乌有，这种高贵也不过是自欺欺人。在这里，所谓不"介入"正是一种特殊形式的介入。所不同的是，它只是否定地，而不是肯定地说明一个人。这个人是一个"混蛋"，因为他认为过去的一切都是合理的，自己不应打破现有的秩序与和谐；这个人同时是一个"懦夫"，因为他不敢自由地公开自己的内心，不敢将内心企望的一切付诸实现。

但是，俄瑞斯忒斯是一个有个性的人，并非家庭教师可怜的应声虫。他的情感常常发出压倒理智的呼喊：呵，假如有什么行动，使我成为阿耳戈斯城的一个有权的公民，哪怕杀死我的生身母亲也在所不惜①。

这里，萨特直接宣传了自己的思想：人的选择，要成为一个自然的事实，一个行动，"首先就应该成为一种意向"，这种意向构想着人的未来，同时设计着自己的本质。在俄瑞斯忒斯那里，它具体

① 萨特：《苍蝇》，参见《萨特研究》第181页。

表现为复仇的热望和成为阿耳戈斯公民的渴求。

然而，做出这样的决定是不容易的。过去的教育已经使俄瑞斯忒斯的头脑充满了“混蛋”和“懦夫”的逻辑。假如没有姐姐厄勒克特拉的出现，他很可能无声无息地离开阿耳戈斯。

厄勒克特拉要求弟弟立即复仇，但众神之神朱庇特却敦促俄瑞斯忒斯放弃惩罚，马上远走高飞。俄瑞斯忒斯面临着一个严峻的抉择。至此，剧情出现了巨大的波澜，俄瑞斯忒斯终于做出了抉择：他要杀死那个万恶的凶犯以及自己的生身母亲。

按照萨特的理论，只是到了此时，俄瑞斯忒斯才真正获得了自由。“所谓自由，首先就是要使自己的生存从万物中分离出来的那股力量，即那股要说一声‘不’的不可克制的力量”①。俄瑞斯忒斯是自由的，这不仅在于他自由地选择了对过去的看法：否定自己的过去，把它看作一片空虚；而且在于他自由地选择了自己的未来：在一片空虚中勇敢地开辟新的生活，重新创造世界，并以此证明自己是一个真正的人，一个英雄。

就这样，俄瑞斯忒斯杀死了仇人，不仅如此，他同时拒绝了朱庇特关于让他登上王位的许诺。因为，他不能接受由此而来的附加条件：对过去的

---

① 萨特：《存在与虚无》，参见《人的远景》第104页。

行为做出悔过。在他看来，这只能意味着重新回到朱庇特的荫庇之下，只能意味着对自己自由理想的粗暴践踏。就这样，俄瑞斯忒斯以人的名义，与朱庇特展开抗争。他认为自己是至高无上的，和神一样，甚至比神更崇高，没有必要匍伏在神灵的脚下，对它表现出奴颜婢膝。

朱庇特："回到我们中间来吧！回来吧！你看你多么孤独，甚至连你的姐姐也遗弃你。……你希望活下去吗？你现在正在为一种惨无人道的罪恶而苦恼，你对我的大自然来说是陌生的，对你自己也是陌生的。回来吧，我就是忘却，我就是安宁，我能使你忘却，使你安宁。"

俄瑞斯忒斯："我知道，我对自己是陌生的。我超乎寻常、违情悖理，既无辩白，也无别的依靠，只有靠我自己。……我不会回到你的大自然中去，大自然里已经划出了成千条道路，条条都通往你那儿，但是我只能走我自己的路，因为我是一个人。朱庇特，每个人都应闯出自己的路。"①

当然，俄瑞斯忒斯理解自己的处境，他深深懂

① 萨特：《苍蝇》，见《萨特研究》第247—248页。

得：自己的“双脚陷在泥里，就象大车的车轮陷在车辙里一样”，但是一定要出发，“在宝贵的重压下弯着腰，迈出沉重的步伐行走。”厄勒克特拉否定他，因为他去掉了她活在世上的理由，她魂牵梦萦地想着复仇，但这不过是梦想而已。阿耳戈斯人用石块打他，因为他使他们恐惧。当他离开阿耳戈斯时，成千上万的苍蝇(复仇女神)追在他身后，因为他破坏了朱庇特对万事万物的统治。

但是，不管别人怎样，俄瑞斯忒斯毕竟杀死了奸夫、奸妇，拯救了阿耳戈斯城(从此以后，再也不会有蝇群来搅扰这里正常的生活了)。俄瑞斯忒斯胜利了，因为他实现了自己的理想。

“一个人，不外就是一系列的事业，他就是造成这些事业的种种关系的总数、组织和整体。”①这就是萨特的观点。按照这种观点，俄瑞斯忒斯是一位名符其实的英雄，他的行动不仅构成了他的本质，而且证明了他之所以为他。

根据上述内容，我们可以看出，萨特的自由选择和行动学说至少包含着这样一些思想。

(1) 人的活动不同于一般的自然事实，不同于一般的物质运动，它首先表现为一种“意向”，一种使外物按照“我”的理想而存在的欲望。

---

① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，见《人道主义、人性论研究资料》第三辑第162页。

(2) 人的活动是选择和否定，是独立自主的。人自主地选择对于外物的态度，同时也自主地否定一切不符合自己理想的外物。人的意向和计划，从而人的行动，不应为外力所阻挡和改变。

(3) 人的活动就是人本身。萨特认为，在现实生活中，人们委身于一些事情，画出了自己的肖像，除了这个肖像以外，就什么都没有了。毫无疑问，这种思想对于那些一生无所成就的人是没有安慰的。但是另一方面，它使每一个人理解到：只有现实才是可靠的；梦想、期待和希望都只能作为骗人的梦想、流产的希望和没有兑现的期待来说明一个人；这就是说，它们只能否定地说明它，而不能肯定地说明他①。

应该看到，在《苍蝇》一剧中，为表述自己的思想，萨特人为地创造了一种最为理想的环境。这不能不是他的成功之处，因为这使他有可能首尾比较一贯地展开自己的学说。但是，这种环境毕竟只存在于萨特的观念中，现实生活是无限复杂的，它无情地揭示出萨特自由选择学说的根本缺陷。

我们可以先考察一下几种不同情况下的选择问题。

第一个例子是富尔基埃在《存在主义》一书中

---

① 参见《存在主义是一种人道主义》，见《人道主义、人性论研究资料》第三辑，第161—162页。

提到的①。对于一笔或通过盈利，或由于额外奖金而得到的钱，人们可以有几种选择：一个人可以用其添置服装；另一个可以将其用于保险，以防不测；第三个人可以在娱乐中挥霍掉它，等等。这是一种仅仅涉及个人利益的选择情况。此时，个人自由表现得相当大，因为至少从表面上看，他如何打发掉这笔钱，与别人完全无关。

但是，我们可以再想一下，第一，人们要想搞到这样一笔钱，首先要有一定的条件，如果他是一个奴隶，甚至连人身都不属于自己，当然不可能有一笔属于自己的收入。第二，人们的各种选择，首先一定要作为观念形态出现在他的头脑中。这种观念是哪里来的？古罗马人或甚至今天的许多落后地区的人就根本不知道何谓"社会保险"。第三，他想添置服装，但总要有人把它做出来，没有这一前提，他的念头岂非空想？在以上几种情况下，他都不可避免地以这样那样的形式与他人、与社会发生着联系。

第二个例子是卢卡奇在《存在主义还是马克思主义》中举出的②。针对萨特的一个说法，"当我出去散步的时候，随时随刻都存在着抽身回家，或

---

① 富尔基埃(P. FoulQuié)《存在主义》，纽约英译本，1950年版，第66页。

② 卢卡奇：《存在主义还是马克思主义》，商务印书馆1962年版第144页。

到餐厅，或去剧院等等的可能性。”卢卡奇写道，假如举另外一个例子呢？如果我是一位大学教授，在去讲课的途中，忽萌怪想，抽身到咖啡馆去，而让学生们在那里傻等着，这行不行呢？当然也行，因为这的确是我的自由。但事实上，此时很少有谁会到咖啡馆去，只要没有多大妨碍，我还是会去讲课的。因为在这种情况下，个人的选择直接牵涉到他人的利益。我在做选择时，不能不想到学生们的存在，否则我或者要受到校方的斥责，或者要受到学生们的批评。

我们可以接着举第三个例子。如果你是一位政党领袖呢？在今天的竞选活动中，你将代表自己的政党发言，并回答其他政党领袖以及选民们的提问。你能在赴会的途中，抽身去咖啡馆吗？可以肯定地讲，这种可能性甚至小到不可能，或者如黑格尔所说，这种可能性实际上是一种不可能性，其实现的几率不会比“土耳其的皇帝成为教皇”，“月亮今晚会落到地球上来”更大①。因为你的行动直接牵涉到你所属的政党，牵涉到整个社会。

在以上三个例子中，我们不难发现，一个人的选择决不能仅仅被看做是个人随心所欲的产物，它包含有无数历史的、他人的和社会的因素于其

① 《小逻辑》，商务印书馆1980年版，第299页

中。事实上，萨特一方面鼓吹自由选择的绝对性，另一方面又不得不承认自由选择要受到具体境况的制约。俄瑞斯忒斯不能选择自己不是阿伽门农的儿子，也不能选择父亲不被杀害、自己不被遗弃。人有自己的设想和计划，但它们总是在一定境况下做出的。

然而，境况的存在不能成为人们逃避责任、无所作为的借口。在萨特看来，重要的是，人可以选择对于境况的不同态度。俄瑞斯忒斯可以听从家庭教师的教诲，悄然无声地离开阿耳戈斯，去斯巴达当雇佣军。这样，几年以后，他可能成为一位年轻的军官。他也可以在杀死仇人后，听从朱庇特的规劝，做阿耳戈斯王，蜷缩在神灵面前，于悔恨中度过一生。或者他可以听从自己内心自由的呼唤，不仅杀死仇人，而且漠视朱庇特的威胁，勇敢地担负起自己行为的后果，从而成为存在主义的英雄。

在做了以上叙述后，我们应该简要提示一下马克思主义关于自由选择、行动等问题的看法。

马克思主义与存在主义的根本分歧，不在于要不要研究人，从而研究人的自由选择、行动等问题，而在于怎样研究这些问题。马克思主义告诉我们，人首先是一种“感性的活动”。在改造对象世界的实践中，他同时也改变着自己本身，包括体质、

情感和思想等。他周围的环境，既是他活动的结果，又是他做出决定的原因。因此，一个选择的做出，首先是他以往经历的合乎逻辑的发展，其次是多种社会因素共同作用的直接产物，最后也表现着他自己的独特人格。这样，马克思主义不仅为我们判断一种选择是否正确提供了明确标准，而且为我们揭示了所谓“自由选择”的真实本质。

马克思主义并不一般地否认人有选择的自由，它甚至主张，这种选择是人最不可让予的神圣权利。但它还要进一步指出，这是现实的人的选择，是在一定社会范围内、一定社会关系内的选择。这种选择是有限的，受着各式各样因素的制约。从表面上看，这种理论似乎不如萨特学说那样堂皇，那样迷人，但是，只有它能给人以现实的而不是虚幻的尊严；能给人指出现实可行的生活道路，而不是仅仅做出一些空洞的、毫无价值的许诺。

七　自由选择及其后果

萨特的存在主义，一方面对人们许下“绝对自由”的空洞诺言，另一方面，又把自由理论与责任、烦恼、孤独、绝望等等联系在一起。人能自由地作出选择，又必须承担由此而来的全部责任，人生就

在烦恼之中，这是从“人被判定为自由”的理论中得出的人生哲学。

1. 责任

如前所述，萨特认为，人作为自为的存在，在自由地选择、行动的时候，就赋予世界和自己的行动以价值与意义，因此，人也是价值的创造者，价值可以说是相对于我而存在的。“我的自由是价值的唯一基础”，“维持着价值存在的正是我”①。另一方面，正因为选择、行动、价值是由我自己自由地作出的，因此每个人必须对自己的选择、行为和价值负全部责任。不仅要对自己个人的行为负责，而且要对所有外部事件负责，要对其他一切人负责。因为我在选择、塑造我自己的形象时，也是在为人类选择、塑造形象。因此，每个人的责任都牵涉到全人类。人既有完全的自由，同时必须承担全部责任。萨特甚至声称，由于对战争负有重大的责任，就好象我自己宣布了战争一样。

人们可能发问：不论怎么讲，萨特总不会认为，每个人都应对德国法西斯入侵波兰、占领法兰西、毁灭斯大林格勒等一系列事件负责吧。对此，萨特的回答是：在这些不依赖于我的事件发生之

① 萨特：《存在与虚无》第76、77页。

前，我曾采取了一种由自己自由选择的态度，它总是这样那样地影响了以后事件的发生。从这一意义上讲，我对战争的爆发负有不可推诿的责任。同时，按照萨特的理解，人还在另一意义上对战争负有责任：战争爆发，我被动员入伍了，这是我在自由地选择战争。因为，我去当兵打仗，或是由于接受了“国家兴亡、匹夫有责”这一宣传；或是迫于亲友、社会的压力，或是纯粹出于个人恩怨等等。无论什么缘由，它都是我的一种选择。“如果我不愿死亡或名誉扫地而选择去打仗，那么，这场战争中的每一事件似乎都是在由我承担了这场战争的全部责任之下发生的。”①

在《存在主义是一种人道主义》中，萨特对这种观点作了进一步发挥。他试图将个人的责任同他人和社会的责任联系起来。他写道：“当我们说人挑选他自己的自我的时候，我们是说我们每一个人都如此做。不过，这意思又指人在进行这种选择时，他也为一切人作了挑选。”②

萨特曾用两个例子说明自己的看法。第一个例子是，如果我是一个工人，我可能选择参加一个基督教组织的工会而不参加共产党。我的这一选

① 萨特：《存在与虚无》英文版第709页。

② 萨特：《存在主义是一种人道主义》，参见《人道主义、人性论的研究资料》第三辑，第152页。

择同时表明，在我看来，“超脱”对一个人来说是最好的态度。这样，我就不仅使自己受到这种见解的约束，不仅对自己的这一见解负有责任，而且我也希望大家都这样想，这样做。由是，我也担负起了为大家做出选择的责任。

第二个例子是，我决定结婚并养儿育女，尽管这一决定只是基于我的经济情况、我的愿望或热情作出的，但是，我的这一行动，决不仅仅意味着我本人甘愿受一夫一妻制的约束；它同时也标志着，我希望大家都能接受这种伦理规范。这样，我不仅对自己，而且也对全人类负起了责任。我是在创造某种我所希望的人的形象。我在塑造自己形象的同时，也塑造了全人类的形象。

这又是把某种相对真理夸大到不合理的程度。要取消一个现实问题，可以有两种方法：一是对其视而不见、听而不闻、漠然置之；一是将其推到极端，推到骇人听闻的地步。对马克思的《资本论》，资产阶级学者曾采用过第一种方法；而对现实生活中的责任问题，萨特，不管其本人主观愿望如何，恰恰采取了第二种方法。

我们不妨对不同情况下的责任问题作一简短的分析。

在《复活》一书中，玛丝洛娃堕落为妓女，并因某一案件而被判刑。无论如何，当妓女这一行为

是由她本人作出的，她不能不因此而受到批评和谴责，也就是说，她不能不对此负有责任。在这一点上，我们同萨特没有分歧。但是，要她为其堕落负全部责任吗？托尔斯泰，同样地，我们大家都不这样看。托翁指出了另一名罪犯——而且是负有更大责任的罪犯聂赫留朵夫，并进而揭示了那个造成玛丝洛娃堕落的社会的丑恶本质。在他看来，让玛丝洛娃一个人承担如此沉重的后果是不公正的，仅仅指出玛丝洛娃的堕落，而不揭开社会的丑恶本质是肤浅的、没有说服力的。在这里，比之萨特的责任观，老托尔斯泰的看法不仅更加合理，而且深刻得多。

再看第二种情况，例如个人对于战争的责任问题。

战争的爆发，当然不能仅仅被归结为希特勒的某种奇怪心理，它是许多力量共同作用的结果，这一看法无疑是正确的。但是，问题并未到此结束。如果我是一个山区牧羊人，一个小学教师，既未发布战争动员令，也未批准成批屠杀犹太人，我的名字能“有幸”同希特勒、希姆莱等排在同一张战犯名单上吗？如果我是一名下级士兵，既未统领过北非军团，也没有指挥过诺曼底登陆、易北河会师，我能获得蒙哥马利、艾森豪威尔那样的荣誉吗？在此，萨特缄默了，他的绝对责任观不能为我

们提供任何令人满意的答案。

不难看出，在以上两种情况下，萨特的绝对责任观都遗忘了一个最不该遗忘的因素——“社会”。当然，这不是偶然的疏漏，它是鼓吹个人绝对自由，否认社会对个人选择的影响等一系列理论活动的逻辑结局。

在我们看来，正因为社会是一个有机的整体，每个人只能在其中担任一定的角色，他的行动受着许多因素的制约和影响，所以，他只应根据自己对社会的作用情况，根据自己对事件的影响程度，而担负起相应的责任。要求每个人都对发动战争负责，同认为没有人应对发动战争负责，同样是荒唐可笑的。这在理论上毫无意义，而在实践上则等于完全不负责任。

2．烦恼

在十七、十八世纪资产阶级革命时期，西方哲学家们的自由理论往往是与幸福、快乐相联的。但是，对萨特来说，伴随着自由的却是人的烦恼。在他看来，世界上没有任何先定的伦理规范，也没有既成的价值标准。这样，人既无思想上的安身立命之所，也无可以追寻的生活目的。想到这一切，人怎能不烦恼呢?特别是，当他考虑到自己的选择同时也是在为全世界立法，考虑到他正在决定包

括自己在内的一切人的存在的意义时，这种烦恼怎能不无限增大呢？

萨特写道："如果一个人不是现存的，而是在创造他自己，如果在创造自己中他为整个族类承担起责任，如果没有先验存在着的价值和德性，而且，如果在某种情况下，我们又必须没有根据、没有指导地自己单独做出决定，并且是为全人类做出决定时，我们在行动的时候，怎能不感到焦虑呢？我们的每一个行动把世界的意义和人在宇宙中的地位用来打赌；……此时，怎能设想，在这种总体的责任面前，我们不被恐惧所紧紧攫住呢？"①显然，萨特所说的烦恼，主要指人意识到他不仅在为自己而且也在为全人类作出选择时所具有的责任感，指人对他所必须承担的责任的反应。如果说，人是被判定为自由的话，那他同时也注定是烦恼的。烦恼是对人的自由的一种反省的领悟。烦恼和自由一样，也源于意识，也与人的存在不可分割。

为了更明确地说明自己的观点，按照习惯的方式，萨特举了两个例子。

第一个是克尔凯郭尔举过的，所谓"亚伯拉罕的烦恼"。一位天使告知亚伯拉罕，上帝要他献出自己的儿子。如果真是一个天使说："你，亚伯拉

① 《行动报》1944年12月27日，参见P·富尔基埃《存在主义》英译本第72页。

罕，应该献上自已的儿子"，那么，他当然应该服从。但任何人在这种情况下都不能不惊奇，第一他真是一个天使吗？第二，我真是亚伯拉罕吗？有什么证据呢？这种疑惑也会出现在我们的现实生活中，行动者会一千遍地问自己："我真是一个有权这样做，并且让全人类都照我所做的来调节他们的行动的人吗？"

但是，这种烦恼不会阻止人的行动，或者毋宁说，"它是人类行动的一部分"。为此，萨特举了第二个例子。

某军官从上级指挥机关那里接受了一个行动命令。然而，这一命令是比较笼统的，必须由他，而且只能由他一个人来具体加以解释。这样，就会有十个或二十个人的生命取决于他的解释。此时，他不能不问自己："我的这个决定对吗？"由是便产生了烦恼，即由于"对被涉及的他人的直接责任感"而引起的烦恼。但是，军官决不会因此而放弃做出决定，否则，他就不是军人，而是无聊的慈善家。

许多西方评论家对萨特的"烦恼"说提出异议，他们认为，无论是谁，无论怀有怎样的善良愿望，都不可能就萨特的烦恼说做出一个令人满意的解释。

因为按照萨特的逻辑，人的存在先于人的本

质，在人的面前并不存在着必须遵循的人的理想的模型，没有强迫我们做出某种选择的权威，或任何判定人们选择好坏的价值标准。人们只是按自己的选择，来决定一切。在《懂事的年龄》中，萨特借马迪厄之口说道："他可以做他所愿意做的任何事"，"没有人有权劝说他，对他来说，既没有善也没有恶，善恶是由他创造的。"①既然如此，萨特所说的选择的"烦恼"又是从何产生的呢？

其次，如果每个人都同样有权独立地做出选择，并由之构成自己的真理观和道德观。那么，为什么又认为我的选择会影响全人类并由此而烦恼呢？再者，即使对我来说，我的选择也仅仅是针对当下情况而做出的。在另一时刻，它可以为新的选择所取代。既然我处在"不断选择我自己的必然性之中"，那有什么必要为只是针对某一时刻作出的选择而自我烦恼呢？

3．孤独

十九世纪中叶，科学和哲学的发展无可挽回地驳倒了关于上帝存在的观念。上帝死了，却把由它颁布的伦理规范以及一整套价值体系留在人间。上帝死了，从而以往一切有关绝对、无限的论

① 参见P．富尔基埃《存在主义》英译本第73页。

证，都成了没有最后依靠的假设，都需要另起炉灶，重新加以证明。

一些学者认为，上帝死了，这没什么了不起。我们可以认真对待一些价值，赋予它们先天的意义。我们可以教会每一个人：诚实、不说谎、不打妻子，教养儿女等是一种必须遵守的先天义务。这样，我们仍然能够维持一个有道德的、守法的世界。他们认为，现在的工作是，证明上述价值的先天意义，从而证明，他们仍旧镌刻在天堂里，不过，那是一个可以理解的、没有上帝的天堂。

但萨特不同意这种观点。在他看来，“如果上帝不存在，那是一件极其令人为难的事情。”① 随着上帝的消逝，在一个可理解的天堂里发现价值的可能性也就消失了。这样，任何关于先天的善的证明，关于应当诚实或不应当说谎的说教，归根到底，都成了一种欺骗。由是便出现了一种令人极其尴尬的局面。一方面，人是自由的，他可以自由选择自己的行为，可以不断地告别过去走向未来，并在一系列选择和行动中展现自己的本质，证明自己的价值。另一方面，如果上帝不存在，也就没有什么先天的价值或命令来裁定我的行为，看其是否正当了。因此，在光辉的价值领域里，我们

① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，参见《人道主义、人性论研究资料》第三辑第155页。

是"前不见古人，后不见来者"，没有任何东西可资辩护和借口。我们行动着，但却是孤零零的、没有任何理由地行动着。这样，一种不可遏制的孤独感便会从每个人的心底油然而生。

为说明这一思想，我们可以举索福克勒斯的著名悲剧《安蒂贡》为例①。

安蒂贡是波里涅斯的妹妹。波里涅斯为争夺忒拜王位，借外兵进攻祖国，在战斗中丧生。国王克里安下令不准收葬他。此时，安蒂贡已同王子订婚。她不顾禁令，收葬了自己的兄长。国王下令烧死她，但是她自杀了。极度悲痛的王子也旋即自杀了。

的确，在做出选择时，安蒂贡不能不经历激烈的内心斗争。她会想到，作为国王，克里安严令禁止为波里涅斯举行安葬典礼，这是正确的。因为波里涅斯的行为危及祖国安全，他已经成了祖国的敌人。但是，她同时受到另一种伦理力量的鼓舞。她对兄长的爱也是神圣的，她不能违背骨肉至亲的情谊，让他暴尸荒野。

假定安蒂贡是萨特的学生，在极度痛苦中，她来求教于老师，希望得到某些指点，结果会怎样呢？十之八九，她会和那位晦气的男学生一样，得

---

① 参见黑格尔《美学》第一卷，商务印书馆1979年版，第280页。

到一个没有任何结果的答复："你自由挑选、自由创始罢。"①

萨特之所以做出这样的答复，当然有他自己的想法。安蒂贡身处两种伦理规范的冲突之中，爱兄长还是爱祖国呢？这里，任何一个选择都有其理由，但同时也包含着不合理的因素。然而，世界上没有上帝，因而没有最高立法者来对此做出最后仲裁。智慧者萨特也难以找到唯一合理的解决方法。安蒂贡是孤独的，她不仅要自己做出选择，而且要自己承担起由此而来的一切后果。

必须承认，萨特对永恒的、绝对的道德准则的否定是不无道理的。事实上，人们在哪里宣布绝对的道德准则，他们就在那里宣布那些不论其形式如何，而本质上总是属于宗教内容的东西。在现实生活中，两种伦理观念的冲突是经常发生的。人们一般总是根据对具体情况的权衡，而决定采取最有利的解决方法。此时，可以有这种或那种权衡、考虑，但决没有一种适用于一切情况的绝对的行动准则。这一点并不难理解，因为情况是变化的，人们必须具体地进行分析和判断；而且，各种具体情况对不同的人也有着不同的意义。

我们也承认，每个人可以独立地进行选择，并

① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，见《人道主义、人性论研究资料》第三辑，第158—159页。

且承担由此所产生的后果，但我们并不能据此认定人必定是孤独的。实际上，每个人在做出抉择时，总要依据一定的价值尺度(不管你口头上是否承认)，而这些尺度决不应该被看作是个人的自由创造物。相反，它是由整个人类在长期的历史活动中艰苦地铸造出来的。它不能不打上社会和历史的烙印。安蒂贡并不一般地反对处死自己的哥哥。她只是反对残忍地将其暴尸荒野，而这种惩罚方式只能属于古代。因此，如果在今天，安蒂贡的悲剧可能就不会发生了。当然，今天有今天的悲剧形式，有影响今人的价值体系。其次，如果大家都承认没有唯一的、永恒的价值标准，也必然要承认，个人必须在多种价值标准中进行选择。然而，我们同样不应将进行选择的要求以及选择的依据仅仅看做是个人头脑的自生物。在寻找这些依据的途程中，我们毫无例外地可以发现亲人、朋友、老师的作用，找到许多现行法规和各种书籍的影响。因此，任何一个人所作出的选择在某种意义上都带有社会性，他决不可能是完全孤独的。

4. 绝望

按照萨特的理解，绝望这个词的意思是极其简单的。“它只意味着我们使自己局限于依赖我们的意志所能做到的，或者局限于使我们的行动成

为可能的种种或然性。"①

因为每个人都可以进行自由选择，抛弃自己的过去，连同那些娓娓动听的甜言蜜语和信誓旦旦的诺言，从而走向未来，换一副面孔，变成另一个人。所以，我们没有理由依靠和相信他人，我们只能依靠那些和自己严格有关的可能性。因此，人是在行动着，但却是在"不怀希望地行动着"，换句话讲，是在"绝望地行动着。"

我们可以看一下萨特自己提出的例证。

据说，当他对马克思主义者发表了上述宏论后。对方回答说，"你的行动当然是为你的死所局限的；但你可以依靠别人的帮助。这就是说，你可以依靠别人在别的地方（例如在苏联和中国），为了帮助你而做的事情，你还可以相信，在你死后，他们会继续你的行动，把它进行到最后完成，进行到革命成功。……你甚至不得不信赖这些，否则，你就是不道德的。"②

对此，萨特很不以为然。他提出两点诘难。第一，我信赖那些和我一起进行斗争的同志，也信赖那个我活动在其中并对其多少能起点监督作用的党派。但我不能相信我所不认识的人，例如苏联

① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，参见《人道主义、人性论研究资料》第三辑第159页。译文略有改动。

② 萨特：《存在主义是一种人道主义》，参见《人道主义、人性论研究资料》第三辑第160页。译文略有改动。

人或中国人，我不能把我的自信建筑在所谓“人的善良”或“人会关心社会福利”的基础上，因为人是自由的，并没有什么人性使我可以用来作为基础。其次，我不知道俄国革命会走到什么地步，我可能会羡慕它，把它当作一个范例，因为至少在今天，无产阶级在俄国已经担负起它在别的国家所没有担负的任务。但我对它的明天没有把握，因为他们是有自由意志的人，他们明天就会自由地决定人将是怎样的人。在我死后，有些人也许会决定建立法西斯主义，而另一些胆怯或马虎的人竟会同意他们这样做。这样一来，法西斯主义倒成了人类的真理，那岂不糟糕了吗？

在这里，我们最关心的是萨特上述论调的哲学基础。在绕了一大圈后，我们又回到了那个老问题，即自由意志和决定论的关系、自由和必然的关系问题。我们在前一章已对此做过论述。这里，我们准备指出两个理论事实，以此和萨特的“绝望”说做一点比较。

一切相信存在着客观真理、相信这种真理不依个人意志为转移的思想家，都不会同意萨特的上述理论。例如老黑格尔，他相信存在着一种普遍的世界理性，不论单独个体怎样行动，它总要实现自身。对于“世界理性”来说，个人、甚至黑格尔称之为“世界历史个人”的英雄都不过是它的仆

役，是它在人世上的代言人。“他们可以称为英雄，因为他们不是从现行制度所认准的、沉静有常的事物进行中，取得他们的目的和他们的事业；而是取自一个泉源——它的内容是隐藏着的，还没有达到现实的存在，——取自那个内在的‘精神’，这种‘精神’依然潜伏在地面之下，它冲击着外面的世界，仿佛冲击一个外壳，把它打成粉碎。”① 这里，黑格尔将个人同整个历史的进步联系在一起，从而对人类历史的发展，做出了完全乐观主义的结论，这里没有“绝望”之类的悲观主义的论调。

同样地，马克思也赞成历史乐观主义的结论。但他不象黑格尔那样热衷于编造思辩体系，而是把着眼点放在对人类历史的现实运动，对社会生产力和生产关系之间矛盾运动的研究上。正是以这些研究为依据，他在一系列著作，特别是《资本论》中宣布，人类历史是一部不断地从必然王国走向自由王国的历史，是一部不断地从低级社会形态向高级社会形态发展的历史，是社会主义战胜资本主义的历史。这部历史当然是由每一个体写成的，但任何个体，不论其如何有力，都不能改变历史运动的一般趋势。人们创造着历史，但他们又是在一定的历史条件和社会环境下创造着历

---

① 黑格尔：《历史哲学》，三联书店1956年版，第69页。

史。正是在创造历史的实践活动中，包含着人类本身，从而他们的社会无限完善化的最无可辩驳的根据。这不是宿命论，也不是黑格尔绝对唯心主义意义上的历史乐观主义，而是有根据的、科学的历史乐观主义。在这个严整的理论体系中，萨特意义上的"绝望"是没有任何地盘的。

八　个人和他人

如前所述，在萨特的哲学体系中，意识并不是仅仅以孤立的、纯粹的形式被加以探讨的。在萨特看来，意识是"人化"的，是"介入"的，意识是要"介入"到经验世界中去的。因此，人的存在实际上也不可能是孤立的、纯粹的。相反，每个人总是处在某种"境况"之中。这个境况包括人存在在这个世界上所必须对付的所有材料，即包括世界上的各种物，人自己的过去的存在，他人的存在等。在这里，萨特特别强调的是他人的存在，因为他人的存在与每个人自己的存在关系尤为密切。

萨特毫不怀疑他人的存在，而且认为他人是作为一个主体而存在的。在生活中，他人的存在这类经验现象是很多的。譬如我坐在公园长凳上沉思，另一个人从我旁边走过，朝我看看，我立即意识到我已成为他的一个对象、一个客体。在他

的目光中，我是与公园的长凳一样的物体。又如我在旅馆走廊上停下来，侧耳倾听某房间内的谈话，或透过钥匙孔往里看，突然有位服务员盯着我，我立即感到羞愧，意识到我已成了另一个人的客体。当我全神贯注地在沉思、倾听或窥视时，我是处在前反省意识状态中，当人朝我看时，立即产生了“我思”。我在反省中认识到自己成了他人的客体。这个他人也是一个与我一样具有自由意识的主体。这里必须注意：萨特所谓他人的存在，强调的是他人作为意识的存在，就象我的存在一样，而不是作为肉体的他人；萨特强调他人是作为一个主体在我们的经验中向我呈现的，而我则被还原为一个客体。

因此，在萨特那里，他人的目光是极其可怕的。它在双重的意义上把我根本改变了。

首先，他人的目光把我僵化为对象、客体。“他人在出现之际，把一个‘在世界之中的自在的存在’作为事物中之一物赋与自为。这种由于他人的目光而产生的自在的僵化乃是梅杜莎神话*的深刻意义之所在。”①对我自己来说，我就是自由，

* 梅杜莎的怪眼：梅杜莎是古希腊神话中的女妖。原是美女，因触犯雅典娜被变成丑恶的女妖。长着双翅、利爪和尖齿，头发是缠在一起的毒蛇。面目可怕，两眼发光。谁见了她的面孔和目光，就会变成石头。

① 萨特：《存在与虚无》，第555页。

我具有改变或重演的无限能力；但对他人来说，我只能是今天甚至昨天的那副样子，我是一个固定的人物，具有永远不变的属性，具有各种美德和恶习，总之，是一个已定的命运。这样，在他人的目光下，我的自由消失了，我好象成了主人面前的奴隶。

另一方面，按照萨特的看法，他人的目光不仅暴露了我之为何物，而且迫使我或多或少地按照他们的看法来判定自己。当我在窥视房间里的秘密，并被另一个人看到时，我从他脸上发现了卑夷的神情。他把我当作小偷、无赖或者下流的人。尽管我可以为自己辩护：我是一个大作家，曾经享有盛誉，我之所以看看屋内，不过是出于好奇等等。但在内心深处，我不能不为自己遗憾，承认做了某种不光彩的事。正是在他人的目光下，按他人的要求，为了他人，我成了"为他的存在"，跌进了"不诚实"之中。人们每日每时都在扮演自欺欺人的把戏。饭店里的侍者，在顾客面前和颜悦色、动作伶俐、小心翼翼、殷勤备至，不过是希望顾客得到这样一个印象，而且他自己也或多或少地相信：我确实是一个侍者。其他的人，售货员、裁缝、医生、教师等，也无一不在玩着这套把戏。这是一种谁也无法逃脱的厄运。

但是，萨特又认为，我在他人面前也并不总是

消极被动的物。我对于他人的认识有两种态度：一方面我认识到他人是使我成为对象的主体，这是一种羞耻；另一方面，我又领会到我是使他人成为他人的自由的对象，这是一种傲慢，也是在作为对象的他人面前重申我的自由①。因此，如果说他人把我当作一个客体、一个物、一种自在的存在；那么我也不会甘心于客体的地位，反过来我也要把他当作一个客体，恢复我的主体性，恢复我作为自为的存在。因此，萨特认为，人与人之间不可能是互为主体的关系，而只能是"主奴关系"②。每个人都力图保持他自己的主体性，而把他人当作客体，当作物，当作对象，当作奴隶。在他人的目光中，我只是一种自在的存在，只是万物中之一物，我是他的奴隶。而在我的目光中，他是物，是我的奴隶，我是主人。"每个人都与他人相对立，面对他人，行使自己作为个人的权利。"③从本质上说，我与他人之间的关系是由计谋构成的，这些计谋旨在使他人永远是一个对象，而他人则要使这些计谋垮台④。"一方面我要设法从他人的掌握之中解放我自己，另一方面他人也在力图从我的掌握之中解放他自己；一方面我竭力要去奴役他人，另

① 萨特：《存在与虚无》第386页。
② 同上，第321页。
③ 同上，第320页。
④ 同上，第394页。

一方面他人则又竭力要奴役我。"①因此，人生在世所要对付的决不是一些单面的关系，而是一些相互的、变动的关系。而且，必须用冲突的观点来看待各种具体的行为，因为"意识与意识之间各种关系的本质并不是共存，而是冲突。"②

萨特认为，这种冲突是普遍的，它反映在各种形式的人与人的关系之中，甚至爱情也不例外。初看起来，爱情是神圣的、高尚的、充满了互相谅解和体贴。但进一步的分析表明，就连它也无法摆脱冲突，它不过是一种特殊形式的冲突。在爱恋中，我把对方看作一个客体，一面镜子，用他(她)来表现我的爱；同时我也把对方看成一种工具，他(她)能实现对于我的爱。在上述两个意义上，对方都成了客体和手段。不同的是，恋爱者不象占有一样东西那样占有对方。所谓恋爱，不过是一场相互争夺、相互据有的游戏。

在许多剧本中，萨特形象地描绘了人与人之间的对立、紧张、冲突的关系。剧本《间隔》就淋漓尽致地表达了他对人与人之间这种关系的看法。三个罪人被发配地狱。但这不是中世纪的那种地狱，而只是一个旅馆的普通房间。这里没有魔鬼，也没有油锅和锁链，为了折磨人，只要有旁人在场

① 萨特：《存在与虚无》第474—475页。
② 同上，第555页。

就足够了。心，赤裸裸的心，完全交付他人去自由审查、自由评判。主人公加尔森挣扎着，使出混身解数企图改变别人对自己的看法，但一切都是徒劳。他终于领悟了这样一个道理："在你们的印象中，地狱里该有硫磺、有熊熊的火堆，有用来烙人的铁条，……呵，真是天大的笑话！用不着铁条，地狱，就是别(他)人。"①

那么，人与人之间的关系除了冲突，就没有共同的东西，就不能形成"我们"了吗？当然不是。萨特承认，在现实生活中确实存在着"我们"的经验，这里有"我们——客体"或"我们——对象"，也有"我们——主体"。人们在生活、劳动中常常感到自己与其他人一起成为某个"第三者"的对象。例如在工厂中，工人阶级就是"第三者"资本家的"我们——客体"，他们共同成为一群异化了的人②。至于"我们——主体"，既表现在前反省意识的层次上，也表现在反省意识的层次上。譬如共同观看演出或球赛的观众，每个人都全神贯注地看着舞台或球场，看到精彩处会自发地喝采或发出掌声。这些观看者实际上是"我们——主体"，但并不是在反省意识的层次上意识到的。在反省意识的层次上，"我们——主体"是在与"他人"的对立中发生

① 萨特：《间隔》，参见《现代外国文学》，1981年第1期。

② 参见萨特《存在与虚无》，第542—546页。

的。例如，工人阶级在资本家的目光中是“我们——客体”，只有资本家变成“他们——客体”，工人阶级才能成为“我们——主体”。

但是，必须强调，萨特所谓的“我们”实际上仍然还只是单个人的意识的集合，“我们”并不排除人与人之间的关系仍是冲突。萨特的观点在一定程度上反映了当代西方社会中人与人之间的关系。作为一位杰出的文学家，萨特对资本主义社会中某些人与人之间关系的观察和描写不仅是细腻的，而且常常是异常深刻的。但是，萨特所作的解释却是极其片面、错误的。

我们也承认，矛盾、冲突确实是当代西方社会生活中普遍的、甚至是占主导地位的人的“境况”。但重要的是，我们是从社会的物质生产方式，从社会的经济基础、生产关系去分析、解释人与人之间的矛盾、冲突的，而萨特是从人的意识的结构，实质上也就是从人的本性出发去解释这种矛盾、冲突的。萨特认为意识是否定的、自由的，各人都按自己的选择去行动、去造就自己，这就是上述冲突、矛盾的根源所在。人的意识的这种结构是无法改变的，因而人与人之间的矛盾冲突也是改变不了的。应当看到，矛盾、冲突并不是人与人之间关系的全部内容。萨特把某一特定社会类型中的特定阶级和阶层的内部关系加以抽象，并使之成

为人类一般的和永恒的关系，这就把人类社会发展过程中所形成的种种复杂的社会关系排斥于研究领域之外。同这种抽象的人比较起来，甚至笛福笔下的鲁滨逊和星期五，也显得更加丰满、真实一些。

九　个人与社会

二次大战后，萨特的思想发生了某些值得注意的重要变化，他修改了自己的绝对自由说，承认了“社会”的存在。然而，如果认为萨特就此根本放弃了自己的哲学基地，那就大错特错了。一九七〇年，萨特似乎毫不在意地同时提出了两种截然不同的观点：“一个人的存在是一个整体，不能分割：内部和外部，主观和客观，……一个人，不管是什么人，人们只有把他看作一个社会存在才能理解他。”① 这里，前一段话不是在费尔巴哈的意义上，而是在克尔凯郭尔的意义上提出的。而后一段话，表面看来则几乎是照抄马克思在十九世纪中叶已经得出的结论。这就是萨特思想变化的实质：在不放弃存在主义基本观点的前提下，偷运马克思的学说；在坚持对人作主观性研究和解释

① 《七十岁自画像》，见《萨特研究》第88页。

的基础上，填塞和加入社会性的内容。

萨特思想的变化，贯穿于他后期的一系列哲学和文学著作中，并在他的鸿篇巨制《辩证理性批判》中达到顶点。

但是，"社会"这一因素毕竟进入了萨特的视野，从理论上说，这是一个进步，也为他后期的著作提供了新的形式，注入了新的活力。下面，我们试图通过对《可尊敬的妓女》和《肮脏的手》两个剧本的分析，揭示萨特自由选择学说中某些值得注意的新内容。

1．社会偏见对自由的抹煞

一九四六年，萨特第二次赴美国游历演讲，耳闻目睹了白人种族主义者残酷迫害黑人的种种暴行，深有感触，愤愤不平，提笔写成了这出有名的政治讽刺剧：《可尊敬的妓女》①。剧情大意是，一个黑人被无辜控告，白人娼妓莉吉了解事实真相，可以救他，但黑人的得救同时意味着一位有名的白人获罪。为了避免这一结局，从纨裤子弟弗雷泽到他的父亲老参议员，从真正的罪犯托马斯到当地的警察当局，展开了一系列软硬兼施的活动，终于迫使莉吉就范。她不仅证明黑人强奸了

---

① 见《现代外国文学》，1981年第1期。

她，而且最终投入弗雷泽的怀抱。

剧中的黑人是一位善良、软弱、逆来顺受的人。他从不想损害他人，甚至不敢站出来向迫害自己的人发出一声抗议，不敢向决意杀害自己的凶手开一枪。全部生活教会了他这样一个信条："因为他们是白人"，所以，他们"有权力象宰猪似地把你宰了"。他的全部生活目的，或者用存在主义的术语说：他的"绝对自由"，不过是要在美国的天空下活下去。为此，他可以做狗、做猪，甚至做更下贱的生物。但是，残酷的现实连这点"自由"也不赐给他。白人种族主义者一定要杀死他，而真正的理由，就是那个不能由他所选择的"自在"的存在——他是一个黑人。

白人娼妓莉吉是此剧的主人公。她心地善良、富有正义感；她虽强颜欢笑，但内心却很痛苦；虽长期混迹黑社会，却并无奴婢之态。起初，她讨厌黑人，不愿为其辩白。在弗雷泽们的威逼利诱与老参议员的谎言欺骗下，她甚至做了将致黑人于死地的假证词。现实使她看清了白人种族主义者们凶残和狡诈的两面。"他们用他们白发苍苍的老母亲，用他们的战斗英雄欺骗我长达二十五个年头。然而，我终于看清楚了。他们不能永远欺骗我。"在黑人的苦苦哀求下，她准备豁出性命，把子弹射进弗雷泽的胸膛，一拚了事。然而，她的选择

失败了，她那一点点可怜的"自由"被抹煞、泯灭了。她终于未能成为自己想成就的人，而是放弃自己的计划，做了弗雷泽的玩物。

对于《妓女》结尾的评价，历来存在较大分歧。但在我们看来，现在的结局更加符合萨特所要宣传的主题思想。他就是要揭示这样一个事实：在"混蛋"们统治的社会中，人，从而他的自由和选择，不能不被打上折扣，甚至被根本取消。莉吉思想的几起几伏不过说明，在这样的社会里，如同孙悟空跳不出如来佛的手掌心，你只能向黑暗势力低头、妥协，甚至与他们同流合污。

可以认为，《妓女》一剧的政治倾向是进步的。这里有对恶势力的无情揭露和抨击，也有对美国社会虚伪的民主和平等的辛辣嘲讽。同时，它标志着萨特在哲学上向前迈进了一大步。他开始研究社会，研究个人在社会中的地位、个人与社会的各种关系等。正如有人指出的："在《可尊敬的妓女》里，'行动'初次被放进社会关系的领域里。"①这样，所谓"善"、"恶"等抽象概念，相应地，也获得了某种比较明确的规定。

萨特对"社会"以及个人与社会的关系等问题的兴趣在不断增长。正是这一点促成他写出了七

---

① 伽罗蒂：《人的远景》，第117页。

幕话剧《肮脏的手》

2．现实社会与行动者

剧本《肮脏的手》① 具有惊人的技巧，它丝丝入扣，紧紧抓住了观众，使他们直到演出的最后一分钟仍在屏息以待。而且，即使散场后，你也不能不久久回味：究竟是雨果对，还是贺德雷对？事实上，这种疑惑是非常自然的。首先，不了解萨特哲学，特别是他后期的理论变化，我们便无法把握这出戏的思想主题。其次，在对雨果和贺德雷两个人物的评价上，萨特本人也遇到了困难。他只能把一切行动者所必然要碰到严重问题摆在大家面前，结论要自己来下。我们想循着这两条线索，对剧本作一点分析。当然，我们着重讨论的是剧本的哲学内容，而不是它的政治倾向。因此，在我们的考察中，贺德雷和雨果主要不是一般意义上的无产阶级领袖和战士，而是萨特为宣传自己的理论所塑造出来的两个理想人物。

剧中，贺德雷是无产阶级政党的总书记。为了不失时机地扩大党的力量，也为了避免成千上万人的死亡，他确信有必要同其他政党联合起来。贺德雷的对手们则认为，首先要保持路线的一贯，

---

① 见《各国文艺》78年第1期。

即使这种态度将破坏有益的行动，也在所不惜。为了实现这一目的，雨果被派往贺德雷身边做秘书，他的任务(也是他自愿承担的)是杀死贺德雷，从而使贺德雷的一切计划付诸东流。

雨果是一位充满理想主义精神的资产阶级青年。他期望做一番惊天动地的业绩。"上一世纪末，俄罗斯有一些人，口袋里装着炸弹，站在大公路过的地方，炸弹爆炸，大公炸死，投弹的人也同归于尽。我也能够这样干。"他厌恶并抛弃了自己的家庭，来到革命队伍。他相信，革命的道路应该直而又直，革命的手段也应该最纯洁、最符合道德理想。正是带着这套观念，他来到了贺德雷身边。

但是，萨特笔下的贺德雷是一个坚强的、活生生的、有血有肉的人，是经过岁月磨炼的一块钢。他从不在手段的选择上彷徨，因为他有一个明确的政治目的，他知道自己要做什么和到什么地方去。然而，同许多大人物一样，他有一个弱点：他太富于人情味，常常表现得过于仁慈。

就这样，雨果与贺德雷发生了激烈的思想冲突。

针对雨果关于纯洁性的幻想，贺德雷一针见血地指出："你多么看重自己的纯洁性呵！你是多么害怕弄脏自己的手呵！好吧，保持纯洁吧！但这对谁有什么用处呢？……纯洁，这是印度出家人和

僧侣们的理想。……你们不过是为了什么也不干找个借口罢了。什么也不干，动也不动，两个手肘贴着身体，戴着手套。我呢？我有一双肮脏的手，一直脏到臂肘上。我把手插到大粪里，血污里去。”

在贺德雷看来，雨果不过是个虚无主义者，无政府主义者。他参加革命，不过是想参加演出一场当革命家的戏。他关于热爱人类的说法，不过是一些空洞的、毫无内容的美丽词藻。“你不爱人，雨果，你爱的不过是一些原则……我爱的是处于现状的人，连他们的卑鄙龌龊和一切恶习在内。……对我来说，世界上多一个人或少一个人是重要的；人是可贵的。……你是一个毁灭者，你恨人类是因为你恨你自己。你的纯洁与死亡相似，……你并不想改造世界，你只想把它炸毁。”

无论如何，雨果空幻的道德理想，在铁一般的贺德雷面前受挫了。他承认自己在理论上极端贫乏，并愿意接受贺德雷的帮助。几年后，在回忆这段往事时，他再次表达了对于贺德雷的深深敬意：“我是爱贺德雷的。在世界上所有我喜欢的人当中，他是我最喜欢的。我喜欢看见他，听他讲话；我喜欢他的双手，他的面容，而且当我跟他在一起时，我头脑里的一切风暴都平息了”。的确，如果贺德雷不死，雨果很可能会走上另外一条道路。

应该指出，在对雨果与贺德雷这两个人物的

看法上，萨特是有矛盾的。他珍爱雨果，因为他就是俄瑞斯忒斯，是萨特的哲学与道德理想的化身。但同时，萨特也看到，这是一个处于革命环境之中的俄瑞斯忒斯。在这里，他必须考虑到别人，必须考虑到社会。由是，萨特又不能不敬重贺德雷。他承认，“肮脏的手”就是参与现实生活的手，就是实实在在工作着的手。“肮脏的手比戴手套的手干活要好得多”。对这一点的一个明证就是，那位天真美丽、充满浪漫气质的女神、雨果的妻子——捷西卡，按照萨特的设计，离开自己的丈夫，投入贺德雷的怀抱。“现在，我就站在你的面前，我好象刚刚睡醒，而且时间是在凌晨。你不是梦，你是真真实实、有血有肉的人。我实在怕你，可是我想，我真的是爱上了你。”

在我们看来，雨果与贺德雷的思想冲突具有双重的重要意义：

首先，它把一系列道德矛盾、手段和目的、道德价值和效果、暴力和人道主义等，一一摆在大家面前，让我们做出评判和选择。我们在前面已经讲过，这些矛盾现实地存在于我们每个人的生活中，它不是用“鸵鸟”的办法可以回避的，也不是哪位魔术师的咒语所能解决的。在这些领域中，任何想要创立一种唯一的、永恒的道德准则的企图，都不过是天真的臆念；都意味着终结全部伦理科

学的狂想，都是在或多或少地偷运上帝的观念以及由此派生的各种道德戒律。在这里，唯一正确而有效的方法只能是"具体情况具体分析"。

其次，它无意中指出了存在主义的英雄——绝对自由的个人在现实社会中的必然遭遇。萨特让自己的主人公(雨果)走进了现实社会,这位青年怀抱着主观性的意向，企图在自我选择中实现绝对的自由。他的确是以自己的眼光看待他人和整个外部世界,并相应地赋予它们这样那样的意义。但是,这又能怎么样呢?它们不过是雨果个人的一些想法罢了。他不仅未能说服贺德雷,反而同意接受后者的帮助；不仅未能改变依利黎① 历史发展的一般趋势,反而白白葬送了自己年轻的生命。

这里,萨特不情愿地向我们做了一个提示：任何行动者,如果不是一个绝望的破坏狂,都必须考虑到社会的存在,都必须依据对社会历史的观察,来决定自己的行动。主观性并不是万能的，它只有在现实的社会存在中,才能获得自身的解释,才能规定自己行动的意义。然而,可惜的是：这些早在一百多年前就为马克思所揭示的真理，并没有被萨特从哲学上加以接受。他还在主观性和社会性之间东奔西突,纠缠挣扎。

---

① 依利黎：萨特在该剧中虚构的某东欧小国。

《肮脏的手》的结尾是极富戏剧性的。贺德雷之死是出于一场误会。雨果已经准备接受贺德雷的帮助，但在走进办公室的一瞬间，他发现自己的妻子正依偎在贺德雷的怀抱里。情欲战胜了理智，他朝着贺德雷连开了三枪。正象雨果所说，这"完全是出于偶然，……这实际上是一出没有杀人凶手的谋杀案"。这里，萨特是在重复自己的哲学思想：人的出生是没有道理的，人的死亡也是没有道理的。

但是，雨果之死却十分耐人寻味。这一次，存在主义的英雄不是象俄瑞斯忒斯那样，大功告成，凯旋而归，登上奥林匹斯山与诸神结伴，或走下地狱与魔鬼为伍。雨果死了，他那声"无可挽回"的大叫，仅仅确证了一个事实：他无可挽回地失败了，他的主观性在社会面前粉碎了。在我们看来，雨果的失败，同时标志着萨特主观性理论的破产，尽管他没有意识到，也不愿意承认这一点。

十　萨特伦理思想批判

萨特的伦理思想是他全部人生哲学的最后归宿，它反映着这种哲学的主要特征。下面，我们对这部分内容作一点简要的评述。

1．“人的本性”与道德判断的标准

在西方伦理学史上，各派伦理学说都认为，伦理学的研究对象是所谓“道德问题”，即研究人的行为规范和善恶评价标准。在日常生活中，这些规范和标准调整着人与人之间，个人与社会之间的关系；与其相符合的是善行，反之，则是所谓恶行。

在萨特看来，所谓道德，只能是人的道德。因而，只有在对“人的本性”做出透彻了解的基础上，我们才可能建立一门真正合于人道的伦理学。然而，正是在这里，传统的伦理学说犯了一个根本性的错误。它们对所谓“人的本性”作了完全错误的理解：或者仅仅将其规定为“感性”（如爱尔维修），或者仅仅将其规定为“理性”（如康德）。正是以这种虚假的“人性”为基础，他们引伸出某种价值体系，提出种种行为规范，然后令现实的人以此为样板来制约自己，塑造自己。

但是，如果没有上帝，很明显地，便不会有某种预先制定的神圣计划，不会有一个人类本性的共同模型，因而也不会有某种人类必须遵守的道德规范。人是自由的，他的本性与其说是一种先天规定，不如说是他一系列活动的最终结果；某种伦理规范不应被看做是限制人们行动的桎梏，而

应被理解为他自己选择的对象。所以，如果一个人接受了他相信是由上帝颁布的伦理信条，这不过说明，他自由地把自己设计成一个惧怕上帝的人。根据上述推理，萨特得出结论：个人的主观性应成为新伦理学的出发点；人"除了要求把自由这一件事情作为一切价值的基础之外，不复再有其他要求。"① 一切不从个人主观性出发的所谓道德，都不过是一种伪道德。

那么，什么是存在主义进行道德判断的依据呢？萨特认为是自由，凡是把追求自我需要的满足做为目标的行为，都是自由行为，从而也是道德行为。

为理解这一观点，我们可以看一下萨特举出的例子。在爱略特的小说《弗洛斯河上的磨坊》中，年轻的姑娘马奇·塔利维尔爱上了一位名叫史梯芬的青年，但他已经和一位不足道的女子订了婚。为了不践踏别人的幸福，马奇·塔利维尔牺牲了自己的情感，放弃了对于史梯芬的追求。但是，在小说《巴马修道院》中，司汤达却塑造了另一位女性善西维利娜。她相信，情感是人最不能放弃的财富，是人的真正价值之所在。在她看来，为了实

---

① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，见《人道主义、人性论研究资料》第三辑第169页。

现伟大的爱情，必须有人做出牺牲。如果他人妨碍了我的情感的满足，从而妨碍了我伟大爱情的实现，那么，这个人就理应被轻蔑、被抛弃。

在这里，我们看到了两种截然不同的伦理行为。哪一种更正确呢？萨特的回答十分简洁："二者都差不多；二者所悬设的目标，都是自由。"①

根据上述分析，萨特指出，只有那些"想向自己隐藏他们的存在的绝对任意和绝对自由的人"才是不道德的。理由是，他们企图根据固定的道德原则为其行为辩护，并从而逃避他对这些行为所应负的责任。萨特把这些人分为"懦夫"和"混蛋"两类。前者指"那些出自严肃精神或借决定论的辩辞来向自己隐藏他的绝对自由的人"；后者则指"那些想把他们的存在……说成必要的人"②。按照这种划分，在《苍蝇》中，阿耳戈斯人是"混蛋"，厄勒克特拉是"懦夫"；在《妓女》中，弗雷泽、托马斯、老参议员等，统统是"混蛋"，莉吉和黑人是"懦夫"。这些人的行为都是不道德的，应该受到无情的揭露和激烈的抨击。

这种完全建立在个人主观性基础之上的伦理学，受到许多学派，甚至存在主义学派中的许多人

① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，见《人道主义、人性论研究资料》第三辑第171页。

② 萨特：《存在主义是一种人道主义》，见《人道主义、人性论研究资料》第三辑第170页。

的强烈反对。人们指出，这是在公开兜售荒谬的道德唯我论，它意味着伦理科学的根本取消。这里，我们不妨听一下美国存在主义者怀尔德的看法，他写道："这些观点（指萨特等人的伦理观点。——引者）似乎包含有一种道德的相对主义和非理性主义……。是否有一种对一切人都有效的准则呢？有没有固定不变的价值等级呢？有没有某些真正比其他行动更好的行动呢？一切选择都取决于主观随意的偏爱吗？假如是这样，那么，伦理学作为一种可信赖的学科来说就不存在了。"①

2. 个人行为和社会利益

在《存在主义是一种人道主义》一文中，萨特提出："我们要求的是以自由为目的的自由，是在各种特殊环境下均有的自由。我们在要求自由的时候，发现自由完全依赖于他人的自由。而他人的自由，又依赖于我们的自由。当然，自由作为人的规定，是不依赖于他人的。但是，只要有牵涉存在，我就不得不在要求我自己自由的时候，同时也要求他人有自由。我能把自由作为我的目标，这也只有在把他人的自由也作为一个目标的条件下才

① 《存在主义的挑战》，见《当代美国资产阶级哲学资料》(2)，第37—38页。

可能。"①

从这段话中，我们可以看到，第一，萨特继续强调，个人自由的绝对性是在各种环境下均有的，因而他以前在这一问题上的有关论述依旧是有效的；第二，他是从我的自由推导出他人的自由，是从"牵涉"——我与他人的联系，推导出我的自由与他人自由的联系；第三，也是最重要的，他公开声称，个人在要求自己自由的同时，也要尊重和要求他人的自由，否则，个人的自由是无法实现的。"……我们所选择的经常是善。如果不是对一切人都是善，那么任何东西都不可能对我们是善。"在这里，萨特赋予了自己的自由概念以普遍的意义。

对于萨特来说，这第三点结论显然是新的。但是，任何一个对康德伦理学有所了解的人都会看出，萨特的立场在这里非常接近康德。他所提出的要求，可以说是直接出于"绝对律令"。因为，只有"绝对律令"才向人们提出这样的要求："不论做什么，总应该作到使你的意志所遵循的准则永远同时能够成为一条普遍的立法原则。"② 我们将会看到，上述新内容势必与萨特全部哲学体系的根

① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，见《人道主义、人性论研究资料》第三辑第169页。

② 萨特：《实践理性批判》，商务印书馆1960年版，第30页。

基——主观性原则，发生不可调和的矛盾。

这里，我们不妨做一个比较。在康德那里，人具有共同的“理性”，在伦理学范围内，它表现为道德行为上的“自我”。这种“自我”是同人的直接感性存在相对立的。正是在这一基础上，我们可以谈道德准则的普遍性，可以把“人连同一切有理性的存在者”当作“目的本身。”①在这里，康德的思想首尾一贯，没有任何矛盾。

前面讲过，萨特根本不承认有什么一般的人类本性。因而，他也不承认有什么一般的道德规范。但是，当他强调只有在确认他人自由的前提下，才能要求我的自由时，他恰恰是赋予自由概念以普遍的意义，恰恰是在不自觉地承认存在着某种一般性的道德规范，它可以评判和约束每一个人的行为。这不是自相矛盾吗？

下例可以说明，在对同一事件的分析中，萨特怎样同时使用着两种根本对立的伦理思想。

这是萨特在《存在主义是一种人道主义》一文中举出的，并为许多人从各种角度反复加以评论和说明。一位青年陷入了一种左右为难的矛盾情况：为了解放事业，他应该离开母亲，去参加战斗；但为了赡养老人、报答母爱他又应该留在母亲身

① 萨特：《实践理性批判》，商务印书馆1960年版，第134页。

边，从而放弃战斗。为了摆脱这一矛盾，他求教于萨特，希望获得某种明确的指示。

萨特若是认真考虑了自己伦理思想中的新内容，他应该力求从这个一般性定义（我的自由同一切人的自由相结合）里引出能够促使这位青年做出决定的一系列道德结论。但是他并未这样做。相反地，他证明，正是康德关于任何人都不应被当作手段的思想，即同他本人现在的某些说法十分接近的思想，使青年陷入困境。青年不能不或把母亲或把战友当作手段。由是，根据自己关于道德问题的一贯想法，他拒绝对青年提出忠告。他对青年说："你是自由的，你选择吧……没有一种一般性的道德能指示你该怎样做。"①

但是，萨特的新的自由概念，即把我的自由同一切人的自由结合起来的自由概念，不也是一种"一般性"的道德吗？按照萨特的上述作法，不是把这种"一般性道德"从左兜拿出来，晃一下又塞进右兜了吗？的确，萨特又回到了过去的那个结论：道德规范不应该、也不可能促使行动的主体做出决定。人是绝对自由的，他自由地选择自己的行动，从而自由地创造自己的本性。

在个人自由和他人自由的关系问题上，萨特

① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，见《人道主义、人性论研究资料》第三辑第159页。译文略有改动。

确实做过一大堆许诺，"我们在要求自由时，发现自由完全依赖于他人的自由，而他人的自由，又依赖于我们的自由……"。"我不得不在要求我的自由的同时，也要求他人的自由。"① 等等，等等。但是，在做了上述分析后，我们又该怎样对待这些动人的词藻，怎样估价它们在萨特的整个伦理学体系中的地位呢？

3．马克思主义伦理学的基本精神

以下，我们将对马克思主义伦理学的基本精神一做点简要的阐述，并以此与萨特的伦理学进行比较。

(1) 马克思主义对"人性"的理解

西方伦理学说往往以对于人性、人的本质的分析和研究作为自己的出发点。马克思主义也不回避这一问题。在此，它的第一原则是："人就是人的现实生活本身。"人的本质，"在其现实性上，是一切社会关系的总和。"这里，所谓"社会关系"指的是建立在人与自然关系基础之上的全部人类物质关系和思想关系。按照马克思的看法，人性或人的本质是一个极其复杂的研究对象，以往哲学家在这一问题上的错误，不在于他们将其规定

① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，参见《人道主义、人性论研究资料》第三辑第169页。

为感性或理性，而在仅仅将其规定为感性或理性。换句话说，他们对人性、人的本质等做了过于狭隘的理解，因之不能真正揭示出它们无限丰富的内涵。

在马克思看来，人性或人的本质首先是自然性和社会性的统一。在《1844年手稿》中，马克思肯定饮食男女等，是人的自然属性。同时，他又指出，人有其异于动物的根本特征。他能进行"自由自觉的生命活动"即劳动。"有意识的生命活动直接把人同动物区别开来"①。马克思强调，人类的劳动总是表现为社会劳动。首先，他总是在一定的社会范围、社会组织中进行生产；其次，他使用的一切工具，包括劳动工具等，都是由社会提供的。就连看起来是独立的个人思想活动也是社会性的，因为第一，人们的思维手段——语言，就是全社会的人共同创造的，并且首先是由于他们之间相互联系的必然性产生了语言的需要。第二，人类思维的内容，只能由他们生存的社会环境来决定，而且在大多数场合下，它们就是再现着这一环境本身。所以，人性或人的本质同时具有社会的属性。

其次，人性或人的本质是常驻性和历史性的

① 《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1982年版，第54页。

统一。在马克思看来，无论原始人的劳动，还是资本主义、共产主义的劳动，都有一个一般的本质，即它们都是劳动。因此，相应地，人的本质也获得了某种一般的、永恒的属性。但这只是问题的一个方面。原始人的劳动毕竟不同于资本主义、共产主义的劳动。人们的劳动形式，从而他们的全部社会关系同时是一个历史的、变动的因素。"个人怎样表现自己的生活，他们自己也就是怎样。因此，他们是什么样的，这同他们的生产是一致的——既和他们生产什么一致，又和他们怎样生产一致。因而个人是什么样的，这取决于他们进行生产的物质条件。"① 这样，所谓人性或人的本质就同时表现出了历史性的品格。

最后，人性或人的本质是抽象性和具体性的统一。马克思所理解的人的"全部社会关系的总和"具有无限丰富的内容。从各种形式的劳动生产到婚姻、家庭，从各式各样的思想交流到变革社会现实的政治活动。一句话，它包括人们在生产劳动中，并以生产劳动为基础而结成的全部思想关系和物质关系。正是在这些关系中，并且通过这些关系，人的本质表现出无限多样的具体特征。它既不是爱尔维修的"感性"、康德的"理性"、费尔

① 《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社 1972 年版，第 50 页。

巴哈的"知、情、意"所能概括，更不是萨特的"自由—孤独"所能说明的。在马克思那里，研究人的本性或本质，首先意味着研究人生活于其中的自然环境和社会环境，而改变人的本性或本质，首先应归结为改变上述环境，归结为"革命的实践"。

简单地讲，以上就是马克思对人性或人的本质的基本理解，它同时也决定了马克思在伦理问题上与其他学派的一系列重要分歧。

(2) 马克思主义伦理学的基本方法

对于"人性"的不同理解，同时决定了各派伦理学说在研究方法上的根本差别。

传统伦理学抽象地、非历史地理解人的本性，以这样那样的方式，将其归结为某种自然的、永恒的、单一的属性。与此相应地，他们宣称主要地应该对人进行自然科学式的研究，即剖析人的物理的和心理的过程。正是通过这种分析，他们发现了所谓"最高的善"，然后根据"善"的概念推论出一系列道德律和修养方法，并进而将其宣布为万世不移的伦理规范，宣布为绝对真理。

爱尔维修从人的感性开始。他认为正是通过感觉，人产生了"自利心"和"自爱心"，它们是人类一切行为的原因。由是，他得出结论：快乐和利益是判断一切伦理行为的准绳。康德则从支配人们行为的意志开始，最后找到了超验的"绝对律令"，

并以此作为判定人类道德活动的尺度。

与传统伦理学不同，萨特根本否认一般人性的存在。他主要感兴趣于个体人的意识活动，因此，他没有，也不可能为伦理学研究提供什么方法。或者换句话讲，他提供了一种极端不负责任的方法，一种意味着根本取消伦理学的方法。

马克思的伦理学是在与传统伦理学的斗争中建立起来的。它的研究方法不是所谓"自然科学"式的方法，而是辩证的、历史的方法。它的研究线索不是仅仅指向人们的心理历程，而是着力于产生这些心理，从而产生一系列行为准则和道德规范的社会生活。从这里发掘出道德的根源和实质，道德的发展、演变规律等。在这一探索过程中，当然也要涉及道德形成的途径、道德教育等问题，因而也要研究人的行为和心理机能。但是，它们首先不是作为说明者，而是作为被说明者出现的。这样，马克思主义不仅有可能吸收传统伦理学的积极成果，而且真正赋予了它们以全新的含义。

在马克思看来，人们的各种观念，包括道德观念，"归根结底都是当时社会经济状况的产物"①。它是一个历史的范畴，总是随着人们的各种社会关系，首先是经济关系的变化而变化。在原始社

① 《马克思恩格斯选集》第三卷，人民出版社1972年版，第134页。

会中，人们在公共的物质利益基础上进行劳动。他们共同享用劳动成果、共同抵御外来侵害。因此，这里没有自私自利的行为，也没有私有观念。随着私有制的出现，才产生了所谓的“自利心”；随着封建等级的出现，才产生了“忠顺服从”的道德信条；随着自由竞争的出现才产生了“个人享受”和“个人幸福”的道德理想等等。所以，研究道德问题，首先意味着研究人们生活于其中的社会；而改造人们的道德观念，则首先意味着改造整个社会。

不仅如此，马克思主义还认为，在阶级社会中，“道德始终是阶级的道德；它或者为统治阶级的统治和利益辩护，或者当被统治阶级足够强大时，代表被压迫者对这个统治的反抗和利益。”① 因此，人们常常可以对同一事件做出完全不同的道德评价。例如，资产阶级学者亚当·斯密曾认为，商业是各民族、各个人之间的团结和友谊的纽带，它为人类带来了“人道主义”。而无产阶级学者恩格斯则站在共产主义社会的立场上指出，“商业所产生的第一个后果就是互不信任，以及为这种互不信任辩护，采取不道德的手段来达到不道德的目的。”② 所以研究道德问题直接意味着研究

---

① 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第134页。

② 《马克思恩格斯选集》，第1卷，第600、601—602页。

人们的阶级关系，研究某种道德观念或道德学说所实际代表的阶级利益。

最后，马克思主义也认为，在同一历史时期，不同阶级的人们可以存在着某些共同的道德观念，例如“勿偷盗”等。这是因为，所有这些阶级都具有一种共同的经济背景，即私有制。它们都是私有制的产物。所不同的是，无产阶级产生于私有制社会，同时是这种制度的掘墓人。伴随着人类社会生产力的根本发展，从而整个生产方式的根本改变，人类不仅要消灭阶级和阶级对立，而且要把对于这种对立的回忆也送进坟墓或者交给上帝。那时，所谓阶级的道德，与私有制有关的道德等，都将被一种新的、共产主义的、“真正人的道德”所取代。

第三章　“人学辩证法”和“历史人学”：萨特“人学”的变化发展

本章主要依据萨特《辩证理性批判》中的基本观点和他同一时期的其他一些论述，探讨萨特的“人学辩证法”或“历史人学”、“历史辩证法”。虽然它们名称不一，实际内容却是同一个：即从人与社会、与历史的关系中考察人的自由。在他看来，不解决个人与社会、历史的关系，也就不能真正解决他在本体论中提出的自由意识与存在的关系这一根本问题。在进行这种新的探讨，寻求新的解答的过程中，萨特把目光转向马克思主义，试图将他的存在主义与马克思主义融合起来。因此他的“人学辩证法”或“历史人学”、“历史辩证法”也被称为“存在主义的马克思主义”。

我们在第一部分中曾经指出，由于种种现实的和理论的原因，萨特在《辩证理性批判》一著中，比较集中地修正了过去的某些观点。这种理论现

象是一个基本事实，回避这一事实，对于萨特的评价将是不公正的。

但应指出的是，萨特人学观点所发生的演变，尽管提出了一些有价值的思想和观点，提出了一些急待解决的理论问题，但是并没有使其摆脱唯心主义的基本哲学立场。相反，学说内部的矛盾冲突变得如此尖锐，到处是晦涩不堪的词令，到处是折衷的混杂和无原则的妥协。以致于我们必须花大力气来排除种种学院式的烟雾，从而揭示出隐藏在这些哲学观点中的内在矛盾。

一　萨特关于马克思主义的论断

萨特宣称，在《辩证理性批判》的第一卷中，他并不打算增加我们关于历史事实的知识，也并不打算象一个社会学家那样研究特殊的社会或集团的发展。在这里，他更为关心的是下列问题：历史知识可能的条件是什么？在什么界限内，这些被揭示的联系是必然的？什么是辩证理性？它的界限和基础是什么？等等[①]。

萨特这样提出问题的方式颇有点象康德的"批判哲学"。但萨特的目的并不是要回到康德那

[①] 参见F．柯普尔斯顿：《哲学史》第九卷，伦敦1975年英文版，第373页。

里去，而是想从马克思主义那里为他的"人学"寻找一条出路，制定一个理论基础。那么，萨特为什么要转向马克思主义呢？他是怎样把马克思主义和存在主义融合起来阐明他的历史人学的呢？为了弄清这些问题，我们先来看一看萨特对马克思主义所做的论断。

1. 马克思主义是"不可超越的"哲学

萨特在《辩证理性批判》一著中首先以其特殊的方式把"哲学"和"思想体系"区别开来。他指出，哲学"首先是'上升'的阶级借以获得自我意识的一种方式"①。如果哲学是这样的一种世界观，是知识的总汇、方法、指导思想、进攻武器和共同语言，那么非常明显，"'哲学创造'的时代是很少有的"②。萨特认为，从十七世纪到二十世纪，这种哲学创造的时期有过三个：他举出笛卡儿和洛克、康德和黑格尔、马克思的名字，分别标志这三个时期的哲学。此外，他把"思想体系"看作是那种寄生于特定哲学的、"仍然从伟大死者的依然活着的思想中吸取养料的"思想和学说。比如讲，萨特认为，克尔凯郭尔的学说是寄生于黑格尔哲学身上的思想体系。有趣的是，萨特还自称：他的存在

①② 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第5、7页。

主义是寄生于马克思主义哲学上的“思想体系”，它“在马克思主义的边缘上发展着，它并不反对马克思主义”①。因此，按照萨特的这种区分，哲学能够独立存在，而思体系则必定是依附于哲学的，离开了哲学，它就不能存在。

萨特还指出，“只要产生和掌握一种哲学并受这种哲学指导的实践还有生命，那么这种哲学仍然是有效的。”而“当它们所反映的那个历史时期还没有被超越时，它们是不可能被超越的。”②萨特说，马克思主义所表现的那些历史因素直到目前尚未被超越，因此，现在企图超越马克思主义是一种幼稚的想法，是根本办不到的。所以，“反马克思主义”的论调不过是回到马克思以前的陈腐思想上去；所谓对马克思主义的“超越”，只可能有两种选择：或者是重弹马克思主义以前的老调，或者是重复马克思早已阐述过的思想。萨特自称，他的存在主义，作为一种寄生的“思想体系”，一开始生活在知识的边缘，并且起先是与知识对立的，现在则企图把自己汇入知识之中；也就是说，汇入马克思主义哲学之中。

看来，萨特在这里似乎是与马克思主义“接近”了。那么，这是在什么意义上的接近呢？重要

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第15页。
② 同上书，第6页，第7页。

的问题在于，在萨特与马克思主义"接近"的理论现象后面，隐藏着怎样一种深刻的历史背景和理论背景呢？

萨特告诉我们说，当他二十岁的时候，也就是1925年，大学里还没有开设马克思主义的讲座。许多相信共产主义的学生不敢引证马思主义，甚至在论文中不敢提及马克思主义的名称，因为这样做可能会使他们的考试失败。当时害怕辩证法到了这种程度，以致于黑格尔对他们来说，也是十分陌生的。在这种情况下，由于没有黑格尔的传统，没有马克思主义的教师，也没有思想工具，因此他们完全不懂历史唯物主义。就在这个时候，萨特读了《资本论》和《德意志意识形态》；他说，他明明白白地都读懂了，但又绝对地一点也没懂。萨特写道："可是这种阅读却没有把我改变。相反，开始把我改变的，却是马克思主义的现实，即巍然在我们面前出现的工人群众，这个巨大的阴郁的团体，在体验和实行马克思主义，它远远地对小资产阶级知识分子发挥出不可抗拒的吸引力。"因此，"当上升阶级意识到它自己的时候，这种觉醒也远远地影响了知识分子，而且分化了他们头脑中的观念。"①

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第15页，第16页。

这是一个可以相信的自白。萨特作为一个激进的小资产阶级知识分子，是在资产阶级的人道主义文化中成长起来的。由于社会历史的种种变化和剧烈的动荡，使得那种传统的人道主义破产了。于是，萨特开始寻找一种可以解释历史的学说。但是对于历史的解释，在萨特那里，原先却以非理性主义的"荒谬理论"表现出来。他现在不得不承认，《存在与虚无》不是理性主义的纪念碑，他在这部著作中陷入了非理性主义，因为他没有能够对意识中发生的过程给予合理的解释。萨特出色地描绘了当时包括他在内的那部分知识分子的心理，一种希望摆脱窘境而又深陷其中的迷惘和狂乱："在战争和俄国革命的影响下，我们以暴力去反对——当然只是在理论上——我们的教授们的温和的梦想。这是一种糟糕的暴力（侮辱、争吵、自杀、谋杀、不可补救的祸殃），它几乎把我们引向法西斯主义；但是它在我们看来却有一种好处，就是把现实的矛盾突出了。"①

是的，现实的矛盾已经尖锐到这种地步，以致使小资产阶级的各种观念都变成了幻想和泡影。首先是资本主义的垄断化，其次是俄国社会主义革命，最后是接连两次世界大战，使得帝国主义、法西斯主义以及社会主义卷入了一场空前的角逐。

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第17页。

小资产阶级的独立地位已经是根本不可能的了，知识分子中的思想分化也是不可避免的了。在世界如此尖锐对抗的现实面前，小资产阶级知识分子不能不做出选择，不能不使自己的思想和观念这样或那样地依附于一定的、相互敌对的意识形态。原先在资本主义相对和平发展的阶段中，小资产阶级的那种激进的牢骚，那种改良社会的空谈和幻想，那种对于自身地位的洋洋得意和自大狂已经再也不可能继续下去了。正象萨特自己在1952年7月所说的那样："帝国主义终于把世界分裂为两个阵营"。对于小资产阶级知识分子来说，这是一个"可怕的时期"，这是一个它切身经历的痛苦的时期，它自己是无法站稳脚跟的，它必须表明自己的态度：无论是意识形态还是社会生活，都是如此尖锐地对立着，没有一个真空地带使它得以存身。萨特关于"思想体系"依附于一定的哲学，实际上正是这种现实状况在理论上的回声。

萨特选择了马克思主义，确切些说，他要使自己的学说依附于马克思主义，因为他并没有放弃自己学说的基本立场和基本原则。但是，这样一来，他就不能不改变自己学说中原有的某些观点，从而使这种依附成为可能。

至于萨特为什么选择马克思主义，而不是法西斯主义或帝国主义，这个问题并不是三言两语

就能讲清楚的。这不仅是因为社会历史发展的一般原因，而且因为大战前后小资产阶级知识分子的特殊地位和经历，因为法国存在主义哲学的独特的发展进程，甚至因为萨特个人所受的教育、理论活动和生活经历，等等。用存在主义的术语来说，萨特自己作出了“选择”，正是萨特自己使自己成为萨特的。但是，这种“选择”实际上又是由社会历史条件所决定了的。关于这一点，萨特自己也曾作过一个很好的说明。他说：“必须经过这半个世纪的全部血腥的历史，才使我们把握到历史的真实，并使我们在一个破裂的社会中找到自己的地位。战争打破了我们的思想的旧框子。经过战争，德国法西斯的占领、抵抗运动以及以后许多年代里发生的事情，我们才愿意同工人阶级并肩进行斗争，我们终于懂得了，所谓具体就是历史，而行动就是辩证法。我们抛弃了多元的实在论，因为我们又在法西斯主义者的身上发现它，于是我们发现了世界。”①

这就是萨特作出的第一个论断：马克思主义是不可超越的哲学，他的存在主义寄生于这一哲学。

---

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第18页。

2．“马克思主义已经停滞了”

但是，萨特又认为，不幸的是，马克思主义在其发展过程中，产生了某种障碍性的疾病：“马克思主义，在象月亮吸引潮汐一样地吸引了我们之后，在改变了我们的全部思想之后，在清算了我们中间的资产阶级思想的种种范畴之后，它突然把我们丢弃了；它没有满足我们的对理解的需要；在我们所处的特殊立场上，它再没有一点新的东西来教育我们了，因为它自己已经停滞了。”① 马克思主义之所以停滞，因为它在自己身上实行了一种真正的分割，即把理论扔在一边，而把实践扔在另一边。当萨特这样说的时候，他主要是指责苏联党的领导者和卢卡奇、伽罗蒂等欧洲马克思主义理论家，或者一般地指责现代的马克思主义者。

萨特认为，马克思主义的这种“疾病”，由于把学说放在经验的范围之外，产生了两方面的后果：一方面，实践变成了一种无原则的经验主义；另一方面，理论则变成了一种绝对的和僵硬的知识。也就是说，理论和实践完全分割了。他说，“许多年来，马克思主义的知识分子违反经验，不顾一切

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第18-19页。

使他们感到麻烦的细节，粗暴地把条件简单化，尤其是在研究事实以前就把事实概念化。”① 按照萨特的看法，马克思本人决不是这样做的，马克思在研究特殊的历史事变的时候，并不是立即把这些事变的丰富内容一下子包摄到普遍的概念中去，不是对历史事变的意义作宣言式的叙述，而是遵循总的理论，预先展望前景，努力从具体的细节中发现一般的东西，揭示出一般的东西以具体的方式体现于特殊的历史事件之中，并以此来丰富总的理论。

例如，马克思在对 1848 年革命和拿破仑第三的政变进行研究时，就是这样做的。萨特说，马克思竭力自始至终贯彻综合的精神，也就是具体的原则。因此，马克思在上述研究中，看到了那种虽然被分割，但同时由于其内部各种矛盾而出现的各种现象的总和。但是，现代的马克思主义理论家，却把那些本来是对经验开放着的马克思主义的观点完全封闭起来，以为撇开了事件的细节，在事件之中重新发现原有的思想，就是分析了事件。因此，原来意义上的认识已经不复存在了，分析变成了纯粹的形式。其结果就是——萨特写道——社会的和历史的经验处在理论之外，这二十年来，

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第20页。

马克思主义的影子使历史黯淡无光，马克思主义已经不再与历史的发展步调一致了。

如果说，萨特的这种批评是针对一部分的教条主义者提出来的，是针对某个叫做卢卡奇的马克思主义理论家提出来的，那么他是有道理的。萨特不无理由地把这种教条主义叫做“绝对唯心主义”，因为这种唯心主义先验地使人和物服从于思想、概念和教条，如果经验没有证明他们的预见，那么经验只能是错误的、荒谬的。如果布达佩斯的地下土层竟不允许修建地下铁道，那么这个地下层就是反革命的。显而易见，这种教条主义是同马克思主义格格不入的。萨特之所以在这个意义上是有道理的，因为正是马克思本人最为坚决地反对那种对于社会历史研究的抽象观点和形式主义分析。在马克思对于人类历史的全部研究中，无论是对1848年革命的总结，对小拿破仑政变的社会考察，还是对1871年革命的历史概括，都不遗余力地把具体分析历史事变作为首先的和基本的任务，并不断地推进和丰富自己的学说。甚至恩格斯比萨特早七十年就已经明确地指责过那种形式主义的贴标签的做法，他指出：“无论如何，对德国的许多青年作家来说，‘唯物主义的’这个词只是一个套语，他们把这个套语当作标签贴到各种事物上去，就以为问题已经解决了。但是我们的

历史观首先是进行研究工作的指南，并不是按照黑格尔学派的方式构造体系的方法。必须重新研究全部历史，必须详细研究各种社会形态存在的条件，然后设法从这些条件中找出相应的政治、私法、美学、哲学、宗教等等的观点。”①

然而，萨特有一点是完全不正确的：他把马克思主义仅仅看作是现代马克思主义者的理论，而把现代马克思主义者的理论和一部分教条主义者的观点混为一谈。在这里，萨特是不能避免矛盾的。因为按照萨特的观点，马克思主义不仅是一个理论运动，而且同时又是一个无比深刻的历史运动，吸引萨特的不正是“马克思主义的现实性”吗？不正是“作为‘变成了现实世界的哲学’的马克思主义”吗？在这里，变成了现实世界的，不正是地地道道的马克思主义吗？此外，现代马克思主义并不必然同贴标签的形式主义和教条主义相联系。当我们重提恩格斯的上述论点，当我们指出萨特的批评在某种程度上是有道理的，我们不正是在坚决地主张实际地研究历史，具体地分析各种现实状况，并且不停顿地把马克思主义推向前进吗？许多马克思主义理论家不是一再重申“具体情况具体分析”这一马克思主义的活的灵魂吗？更多的马

① «马克思恩格斯选集»第4卷，人民出版社，1972年版，第475页（着重号是笔者加的）。

克思主义者不是正在各个研究领域中具体地研究他们所面临的各种问题，并且实际地解决各种问题吗?那么，萨特有什么理由把一部分现代马克思主义者的片面观点一概笼统地称之为马克思主义呢?从上述的两个方面来看，萨特又有什么理由认为马克思主义处在历史的和社会的经验之外呢?处在现实之外、实践之外和历史经验之外的并不是马克思主义，而是对于马克思主义的片面理解。

当然，我们决不是要和萨特在名词上纠缠。因为更为重要的是：萨特从"马克思主义完全停滞不前了"这一论断中，立即引出了存在主义的"自律性"原则，亦即存在主义的合理性，存在主义"补充"马克思主义的绝对必要性。"我们同时已经深信，历史唯物主义提供了对历史的唯一合理的解释，而存在主义则仍然是接近现实的唯一的具体道路。"① 因为马克思主义完全停滞了，患了"贫血病"，它虽然有自己的理论基础，虽然它把人类的全部活动都包罗进去，但现在它是在具体的历史活动之外，它什么也不知道了；它的概念变成了一些强迫命令，它的目的不再是取得知识而是把自己先验地构成绝对知识。萨特说，这是一种双重

① 《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第18页。

的无知，正是在马克思主义的这种无知中，存在主义能够获得新生，因为它重新肯定了人的具体性和实在性。“存在主义和马克思主义所注意的是同一个对象，但是后者把人吞没在观念里，而前者则在凡是人所在的地方——在他的劳动中，在他的家里，在马路上，到处去寻找人。”①

在这里，萨特是不是想用存在主义来取马克思主义而代之呢？不是的。因为按照萨特的说法，马克思主义是今天一切哲学思想的正式骨干，是不可超越的。他一再声称，他的批判所直接针对的，决不是马克思本人，而是“1949 年的马克思主义的经院哲学。”② 那么，存在主义的意义究竟在什么地方呢？萨特告诉我们说：“一旦马克思主义的研究把人的高度（即存在的计划）作为人学的基础而加以掌握的时候，存在主义就再没有存在的理由了”③。相当明显，萨特所谓的存在主义的“消失”，并不是意味着它将被马克思主义的发展所克服，而是意味着“存在的理解把自己看作是马克思主义的人学的人的基础”④，意味着马克思主义的存在主义化。在这种情况下，根本就不是什么存在主义的消失，而是使存在主义成为马克思主义

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版23—24页。

② 参看 F·柯普尔斯顿：《哲学史》，第 9 卷，第 369 页。

③④ 《辩证理性批判》，商务印书馆 1963 年版，第 134、第 129 页。

研究的基地或立足点，是存在主义对马克思主义的修正或补充。因此，萨特认为，当代的基本哲学任务就是“调和马克思和克尔凯郭尔”①。

这就是萨特作出的第二个论断：马克思主义完全停滞不前了。因此，他要用存在主义来补充和“发展”马克思主义，以便重新达到具体的历史和具体的人。

如果我们作为马克思主义者，现在对萨特争辩说，马克思主义并没有停滞不前；马克思主义从来没有把人的具体性、人的现实性和无限丰富的内容湮没在抽象的观念中；你萨特认为需要补充的那种马克思主义，实际上不过是片面的教条主义观点；遗憾的是，这种教条主义和存在主义的非婚生子决不是马克思主义，而是一种纠缠在不可解决矛盾中的折衷主义。那么，在我们这样宣布之后，问题是不是就已经解决了呢?还没有。因为正如我们已经指出过的那样，马克思主义之活的灵魂就是具体分析具体情况，马克思主义之所以坚决地反对存在主义的补充，并不是由于它赞同教条主义，而是由于马克思主义和存在主义是不可调和的，正象马克思主义和教条主义是不相容的一样。马克思主义并不想用概括的结论来代替具

① 引自《萨特研究》，中国社会科学出版社1981年版，第330页。

体的分析，我们下面的论述就是要进行这一分析。

3."辩证理性批判"

萨特企图调和马克思和克尔凯郭尔的计划是怎样展开的呢?换句话说，他是怎样用存在主义来"补充"马克思主义的呢?

我们从萨特的生活、思想历程中可以看出，在战争的年代里，他改变了自己对于历史的态度，开始重新估价历史的意义。现实的社会历史提出了一系列急待解决的新问题，萨特在寻求这些问题的答案时，考察了现代史并研究了马克思主义以及其他的社会学文献。萨特从中得出的结论是：马克思主义对人类历史给予了"最可接受的解释"。但是，那些"懒汉式的"马克思主义者，却指望由经济和技术的进步来决定历史的一切变化。萨特认为，事情决不是那么简单的，正象有人曾经说过的那样："人类社会的结构，同样取决于思想、感情，甚至诗意。"① 因此，马克思主义的人学研究求诸存在主义的补充是完全合情合理的。

这里，我们立即遇到了一个矛盾。那就是，马克思主义的历史决定论是和存在主义的基本原则不相容的。马克思主义是通过社会的制约来理解

① 引自《萨特研究》，中国社会科学出版社 1981 年版，第 316 页。

个人的行为以及行为的动机的，是以历史的必然性为前提来理解和说明自由的。而存在主义则完全相反，它要求在个人的自由中，并且仅仅从个人的自由中去寻找社会历史现象的最终根源。萨特如何解决这个矛盾呢?他告诉我们说：马克思主义把他从无知的蒙昧主义中解救出来，把他引导到严格的辩证思想上，因为马克思主义把历史看成有规律的、客观发展的过程。他的新观点承认，在历史中，必然的规律性发生着作用。萨特思想的这一转变最初表现在同加缪的论战中。正如我们在前面讲过的，这场论战的结果是他和"荒谬理论"的同道之间发生了分裂。萨特激烈地指责那种认为历史是"一连串"荒谬事件的抽象观念，他认为加缪在战后的年代里依然保留了世界和历史的荒谬性理论，乃是一个不可容忍的错误。由此看来，萨特现在是承认关于历史的规律性学说了。

但是，矛盾远没有得到彻底的解决。紧接着的问题就是：在客观进行着的历史范围内人的自由是怎么可能的？换言之，在决定论的历史进程中，个人自由的范围和意义在什么地方呢？

于是，萨特开始区分两种必然性。一种是"辩证的"必然性；另一种是机械的必然性，或称之为"分析理性"① 的必然性，也就是属于自然界和外部世界的必然性。在萨特看来，这两种必然性是完

全不同的：辩证的必然性是和作为目的、选择、自由、计划、责任等等变化联系着的，是在人们的有目的的活动中实现的；而机械的必然性则与此相反，它是被动地起作用的。这两种不同的必然性的理论表达，实际上就是两种不同的理性主义，即分析的理性主义和辩证的理性主义。萨特认为，由18世纪的理性主义和19世纪的实证主义所提出的“分析理性”，采取一种旁观者的立场，它试图把新的事实还原为旧的事实从而来解释这些新的事实。因此，“分析理性”不可能理解新事物的产生；然而，辩证理性则相反，它通过正题、反题(或否定)以及否定之否定来解释新事物的产生，它并不把新的事实还原为旧的事实，它也并不企图把整体还原为它的组成部分从而来解释那个整体，它表达了一种不可逆的运动，这种运动指向新事物的产生。因此，“辩证理性”可描述为“对不可还原的新奇事物的绝对的可理解性”②。萨特认为，人的活动恰

---

① 参看 G. J. 斯塔克：《萨特的社会存在的哲学》，美国1977年英文版，第78页。“分析理性”显然适合于具有外部关联的领域。复合物被分解为简单的元素，而它显然是由这些简单的元素所构成的。在分析的推理中，动态的关系或进程为了得到解释被转变为静态的逻辑形式；分析的思想在实证主义的表达中是以还原的方式进行的。分析的思想似乎适合于理解一种机械的秩序，适合于那些可以设想为有限事物的现象。

② 参看 F. 柯普尔斯顿：《哲学史》，第9卷，第372页。

好就是新事物的涌现，"分析理性"的基本困难就在于，新事物是不可还原的，新事物的出现是不能按照已知的事实得到解释的，因此，生动的社会经验或历史经验应该有其自身的恰当的理解模式。

萨特在做了这种区分之后，指出：辩证的必然性(即历史必然性)是存在的，是可以理解的。揭示这种辩证的必然性，乃是其"人学辩证法"的基本目的。与此同时，萨特一方面承认马克思的历史决定论，另一方面则主张辩证的必然性实际上属于存在主义的研究领域——存在主义可以和马克思主义的历史观相容，存在主义应当补充马克思主义。

萨特指出，当代马克思主义正是由于把这两种必然性混为一谈，由于使整个宇宙都服从统一的辩证规律，从而忘记了历史辩证法的特殊性，使人类历史失去了人性；并由此产生了研究整个历史、研究个人的机械方法论。这种所谓的辩证一元论企图取消两种必然性的区别，从而取消历史辩证法的独特方面。因此，萨特激烈地指责自然辩证法的思想，因为自然辩证法企图以它的特点来决定人类历史，甚至来决定个人的行为和活动，这就将历史"自然化"了，就无异于取消了人的自由。萨特认为，这是不可容忍的，这是以机械的必然性来取代辩证的必然性。

于是，萨特宣布：他接受历史唯物主义，但决不承认自然辩证法（亦即他所说的辩证唯物主义）。他说，马克思主义是今天不可超越的哲学，但他所谓的马克思主义，是指设定一种历史的内在辩证法的历史唯物主义，而不是指辩证唯物主义。辩证唯物主义不过是那种自以为发现了自然辩证法的形而上学空想。按照这种空想，人只是一个自然的存在物，只是这个客观辩证法的工具而不是自己行动的创造者，从而人就不可能摆脱事物的自然锁链，就失去了主动和自由，就不能赋予事物以意义了。萨特认为，我们并没有找到一点证明这种自然辩证法存在的凭据。因此，自然辩证法一开始就是可疑的，是恩格斯武断的、先验的构造。萨特问道：凭什么说存在着自然辩证法呢？恩格斯有什么理由把辩证法"硬塞给"自然界呢？

关于自然辩证法的问题，我们以后再进行讨论。现在在我们面前的，是萨特的这样一种观点：辩证的必然性（即历史的必然性）是和机械的必然性（外部世界所适用的必然性）完全不同的，自然辩证法的存在是可疑的，现代马克思主义者，首先是恩格斯，把辩证法先天地推广到自然界，而马克思只把辩证法归属于社会历史领域；社会历史根植于人的具有辩证性质的行动或实践，历史

是一个辩证的过程，历史运动只能通过辩证的思维去把握。而作为一种方法即作为一种思维的运动的辩证法和作为一种思维对象的运动的辩证法，两者是统一的，是同一过程的两个方面。把握辩证思维的基本结构，也就是去把握历史运动的基本结构。考察了辩证思维，也就解决了历史的可能的条件。那么问题是：辩证法或辩证思维的作用范围究竟有多大呢？辩证法的适用界限在什么地方呢？

为了回答上述问题，萨特把确定辩证理性的界限和基础作为自己的理论任务。他仿照康德的《纯粹理性批判》，把这种确定界限的过程叫做“批判”，而把自己的著作叫做《辩证理性批判》。它旨在探究马克思主义作为一种辩证的思想模式所具有的界限。这种辩证的思想模式将建立起一种“结构的”或“历史的”人本学，也就是这样一种历史观点：它试图在世界中揭示人的“踪迹”，并在人当中揭示世界的“踪迹”①。

萨特的结论是：历史和自然、思维和存在，是完全不同的东西，应当把辩证法确定为人学的普遍方法和普遍规律。下面我们将会逐渐看到，萨特在这里已经开始陷入一种明显的自然和历史的

① M.波斯特：《战后法国的存在主义的马克思主义》，普林斯顿大学出版社，1975年英文版，第266页。

二元论，亦即人与世界、思维与存在的二元论。萨特看到了人和世界、自然和历史的差别，但是由于他的存在主义偏见，他把这种差别夸大到不切实际的地步，从而使之绝对化了。这种二元论的分裂是和萨特试图调和马克思主义与存在主义的要求相一致的。正是这种内在的分裂和矛盾使得萨特的观点常常成为彼此尖锐对立的碎片。用亚当·沙夫的话来说，这是一种"毁灭性的内在矛盾"：被马克思主义的科学魅力所吸引，又不能摆脱自己的老破鞋，于是只好被矛盾所撕碎。因此，我们将会看到，这种学说常常以"一方面……；另一方面……"的两端论形式出现。举例来说：一方面，萨特是向马克思主义接近了；另一方面，在这种接近的同时又走向和马克思主义相反的道路。正是理论内部的这种不可克服的矛盾和分裂，造成了萨特这一时期哲学中的无原则的折衷主义，以及表达上的暧昧和混乱。

二　总体化和实践

1. 总体性和总体化

为了确定辩证法的有效性和适用范围，萨特提出了"总体性"和"总体化"概念。在他看来，辩证规律性的概念原来是并且仅仅是在分析人类历史

的过程中获得的，后来却不顾一切条件把这个规律不恰当地推广到自然界中去了。萨特认为，一切辩证法的动力是总体性观念。也就是说，只有在下述情况下，辩证法才是可能的：各种现象不是孤立地、单独地出现的，而是在总体的最高统一中出现的；由于各种现象与总体的内在关联，它们把自己综合在这个统一之中。换言之，总体不能归结为它的各部分的简单的总和，相反，其各个部分只有在总体的联系中才是有意义的，因为每个总体的部分都带有总体的特征。

这种总体性的观念，实际上在老黑格尔的概念辩证法中就曾得到过比较全面的论述。黑格尔主张，哲学并不是整个地研究世界，而是把世界作为整体来研究。范畴体系乃是真理的形式，哲学的任务就在于发现这个实际存在的体系；这个体系既是存在的基础，又是与之同一的思维的基础。范畴体系使我们得以把世界当作整体来加以理解，也就是说，我们只有从相互比较中理解各个范畴，在每一环节与前后诸环节相联系的特定体系中来规定它们各自的意义。这样一种体系使人可以用统一的眼光来把握全部现实，同时把握它的每一个别的和本质的关系。

确实，总体不能归结为它的各个部分的简单总和。萨特认为，只有在人的活动中，只有在历史

中，才出现总体性观念。单纯的自然界是无所谓总体性的，它除了自身等同、并列和杂多以外，不意味着任何别的东西。因此，萨特一方面把总体性的观念与辩证法的适用范围联系在一起，亦即是说，只有在总体性观念出现的地方才可能有辩证法；另一方面，萨特又把总体性和人的活动、历史现象联系在一起，亦即是说，只有在历史中才有总体性。于是我们得到一个简单的三段论：一切辩证法的动力是总体性观念，只有在历史中才有总体性，所以，辩证法仅仅适用于历史现象。

我们先来考察一下所谓历史的总体性。

萨特认为，在历史分析中考察历史现象的总体性是主要的。他说，在马克思以前，历史学家看不到这种总体性，而把历史消溶于偶然产生和消失的个别事件之中。马克思的历史功绩则在于结束了这种把历史视为偶然事件的混乱的历史观，并且从生产关系出发，宣布了历史的总体性。因此，按照萨特的观点，一方面，历史的总体性观念是和历史偶然论相对立的；另一方面，马克思是在生产关系中把握到历史的总体性的。

确实如此。在马克思以前，就有过粗陋的历史总体性的观点。这种观点，是和历史决定论相联系的。"历史哲学之父"维科曾经指出过，作为人类全部活动的结果，会产生某种和这个人或那个

人所抱目的不相同的东西，人们的目的是和其活动的结果并不一致的。他已经注意到这样一个事实，即综合各个个人行动的历史结果，是与个人行动的动机和目的不相符合的。因此，人类社会的发展是由某种规律性所支配的。

继维科和赫尔德之后，黑格尔用“理性的狡狯”阐述了同样的事实。在黑格尔看来，每一个有意志的个人都在寻求和满足自身的目的，但是他们在此同时，却只是一个更伟大、更广泛的事物的工具和手段。他们对这个事物毫无所知，却在不自觉地完成着它，暗中实现它的目的。黑格尔举例说，一个人由于种种理由，为了报仇雪恨烧了邻居的房子，却引起了一场极其可怕的焚毁全城的火灾。这个结果原来并不存在于这个人的意图之中，甚至恰好相反，因为行动的结果使他自己受到了某种惩罚。因此，尽管每个人都在努力地追逐着自己的个人目的，按照自己的愿望和意志行动，但结果却从他的行动中产生出某种别的东西。这种东西诚然包含在他们的行动之中，但却在他们的意图之外。由此可见，历史并不是由个人的意志所左右的偶然事实，而是为某种必然规律所支配的。

那么，马克思所宣布的历史的总体性，在萨特看来是什么意思呢？萨特告诉我们说：这意味着，

你们无论考察什么事实，都必须把它同生产关系这个历史总体性联系起来，因为社会本身是建立在生产关系所代表的那个总体性上的。一点不错，正是这样。可是，萨特自己是否真的这样做了呢？下面我们将会看到，萨特在这里向历史决定论妥协了，然而却是一种无原则的妥协；以致于他对生产关系的理解表达得那么肤浅。

萨特说："成为马克思主义的力量和丰富性的，乃是就其总体去阐明历史过程的那种最根本的意图"。"存在主义同马克思主义一样，对经验进行研究以便从中发现具体的综合；它只能在一种运动的、辩证的总汇之中考虑这些具体的综合，而这个总汇无非就是历史，……在我们看来，真理在发展着，它过去和将来都是发展的。这是一个总汇，它不断地总括一切：个别的事实，当它们不是通过各式各样的部分的总体性的中介而被归入发展着的总汇之中的时候，是毫无意义的，既不是真的，也不是假的。"① 萨特举例说，罗伯斯庇尔的生活方式，他的淡泊和节俭，他的衣服和梳妆，他的不爱"你我相称"，他的"廉洁"，只有在一定的理论或政治的总体中，才能得出它们的实际意义。我们不得不指出，萨特在这本七百多页的巨著中，充

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第24—25页。

满了这种学院式的空论和例证，但他几乎就没有认真地从生产关系出发，来具体考察几个重大的历史事变。

萨特区分了总体性和总体化两个概念。总体性作为存在，作为一个已经完成了的整体，根本不同于它的各组成部分的简单总和。它以这种或那种方式代表着全体，在每一个组成部分中都可以看到那种综合统一。比如讲，一把来福枪是和一定的机器、工具、生产机构相一致的，这把枪代表着一个综合统一，代表着一个全体。因为在这把枪上，聚合了当时的生产手段和人们以往的经验。我们从这把枪上，可以复原出当时的工具、机器和生产机构等等。再比如讲，这把来福枪上的一个扳机、一根弹簧或者一根钢管，是和这把枪的全体相一致的，因为它们是这把枪的扳机和弹簧，我们也可以从那根弹簧和那个扳机上复原出那把枪来。因此，它们也从各个方面代表着来福枪这个全体，从而间接地代表着更高的综合统一。

但是，作为总体性的统一不是一个行为或一个活动，而只是过去行动的印迹，因此它具有“惰性状态”。从本体论上说，它是“自在的存在”，惰性的存在。总体性是容易破坏的，它是过去人们行动的消极结果。萨特把这种惰性的总体性称之为“反辩证法的”领域。

那么，"一切辩证法的动力"的总体性是什么呢?萨特告诉我们说，是作为总体化的总体性，亦即进行着、发展着的总体性，而不是那种惰性状态的总体性。因为惰性的总体性是活动的客观结果，是过去，是"自在"状态；而总体化则是发展着的、在人的活生生的具体活动过程中实现着的综合统一。因此，"辩证法是总体化的规律"，而惰性的总体性是"反辩证法"的。于是我们看到，萨特在这里又回到他的旧观点那里去了："自在"和"自为"彼此对立，现在和过去脱节，意识和存在分裂。尽管萨特声称"反辩证法"的领域是包含在辩证法之中的，情况依旧没有什么改变，正象他过去声称非存在是包含在存在中的一样。问题仍然在于：那个相对于"反辩证法"的辩证法究竟是什么？也就是说，那个离开了人类活动的客观结果的总体化究竟是什么?在这里，萨特或者依然执着于人和自然界、"自在"和"自为"的二元论，或者承认总体化是在人类活动的客观结果的基础上进行的，那么，所谓的"反辩证法"的领域不过是总体化得以实现的基地和立足点。在后一个意义上，"反辩证法"和辩证法的对立是没有根据的，是根本不可能的，而"反辩证法"这个概念不过是一个完全抽象的思辨概念。因为如果我们承认辩证法就是总体化，而总体化(即人的具体活动)永远离不开人类活动的

客观结果，永远是在既定的前辈活动的基础上展开的，那么在这里并不存在相对于辩证法的"反辩证法"。

这个极不确切的概念并不仅仅是一个术语问题。萨特在这里陷于混乱，他无所适从。当萨特说："我们无保留地同意《资本论》中马克思旨在用以规定'唯物主义'的这个公式：'物质生活的生产方式，决定着社会生活、政治生活以及一般精神生活的过程'。"①他似乎承认物质生活的生产方式对于人们，从而对于历史的决定作用。而当他指责现代马克思主义说，你们主张人们行动的结果最后总是出乎他们意外的，你们说任何具体行动总是被无限复杂的关系所规定的等等，这种论调不过是老生常谈。"从这个角度去把握事物，那么人的活动就被还原为一种物质力量，而其效果显然取决于这种物质力量在其中活动的制度。不过，正是因为这样，人们再也谈不到什么作为。作为的是人，而不是象雪崩那样的任何突发而不可抗拒的事物。"② 在这里，萨特又重新把客观性和能动性，物质力量和人的作为尖锐地对立起来。

---

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第26页。
② 同上书，第35—36页。

2. “辩证法就是实践”

萨特按照关于总体性的推论把辩证法的范围限制在历史领域中。在萨特看来，单纯的自然界并不存在统一性，我们不能把一个特殊的物理或化学现象当作一个整体来看待，它本身是无所谓总体的。因此，萨特把辩证法归结为总体化，“辩证法是一种总体化的活动”，而这种发展着、变化着、进行着的活生生的总体化不是别的，它只能是人的活动，是人改变和创造对象、赋予对象以意义的实践。于是，萨特把总体化理解为实践，从而得出这样的结论，即“辩证法不是别的，就是实践”，换句话说，“辩证法是行动的活的逻辑”。

萨特认为，作为总体化的实践不可能归结为个别活动的简单总和，但每一个活动又整个地表现着全部实践，这就是辩证的总体性状态。不仅如此，实践的总体化还不断地更新总体的各部分，从而不断地超越原有的总体状态，不断地更新和调整着总体。因此，实践使得总体表现为一个过程，表现为正在进行或正在构成的发展。实践是辩证法的真正领域——萨特指出——辩证法的规律正是在总体化过程中获得了自身的意义；在总体化之外，在实践之外，它们是不可理解的。因此，辩证法的规律既不是三条，也不是十条，而只有一

条，即"自身规定的辩证法"，也就是作为总体化的辩证法或作为实践的辩证法。正如萨特在《辩证理性批判》一著中所说："辩证法本身……只是在存在的基础上作为历史和历史的理性而出现的，因为辩证法从其本身说来乃是实践的发展……。""实践概念本身和辩证法概念——二者是不可分割地联系着的……。"①

在萨特那里，实践范畴的含义是什么呢？

一方面，萨特似乎同意马克思主义的实践观点。他指出，不是经济状况本身创造历史，而是人们依据已有的条件创造历史。人同时既是他自己的产物的产物，又是一个历史的动力。这个矛盾并不是凝固不变的，应当在实践运动本身中去把握它。所以萨特认为，实践的观点是对于历史过程的基本观点；实践是人创造对象的活动；正是在实践的过程中，人依据一定的条件实现自己个人的计划，使自己存在，并从而创造自己的生活。早在 1946 年，萨特就指出，劳动是"同世界的直接关系"，人对自然界的作用形成了人与人之间关系的"最初型式"。他甚至还告诉我们说：马克思的重要发现在于，把劳动理解为历史的现实，理解为社会关系组织的现实基础，这一发现已经再没有什

---

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第126、129页。

么疑问了。

确实，萨特在他的实践观点中，部分地采纳了马克思关于人的活动的对象化理论的一些方面。他指出，在物质与人的行为的不可分割的统一中，实践以活动的物质动因为提前；实践在物质对象中体现；实践在物质世界中展开；实践对物质性的关系是基本的关系。因此，在各种情况下都实现着“物质的人化”和“实践的普遍物质化”。物质化了的实践向人们揭示了比他们先前在个人的计划中更为丰富的现实。物质化的实践不是别的，正是“自在-自为”。它保证了历史进程的客观性质，劳动的意义就在于以物质的手段影响物质、“加工物质”，通过其固有的矛盾，并借助于人的活动，成为历史的基本“发动机”。因此，在历史的总体化过程中，多数人的目的、选择和计划归于“无效”，只有一部分能够得到实现。实践是通过物质领域而进行的，所以它常常送给人们以“意外的礼物”。

在这里，萨特较之以前更多地强调了环境对于人的影响。人存在于物质的环境之中，人作用于这个环境，而这个环境也作用于他，并为他的活动提供条件。在一定的范围内，人可以改变他的环境，然而改变了的环境又形成一个新的客观性，一个先决条件的新基础，这些先决条件又影响着并限制着人类的活动。换句话说，人与自然的关

系乃是一个变化着的辩证关系。按照萨特的观点，人创造历史和人的活动为其先前的条件所限制，这两个命题只有在下述情况下才能得到统一，即发现整个辩证的历史进程根植于人的实践活动之中①。

我们一点都不想否定萨特哲学观点所取得的进步，特别是在他的“加工物质”的论述中，包含着不少相对合理的内容。然而，萨特在其采纳马克思的观点中却偷运进存在主义的思想。这表现为萨特实践观点的另一面，即主观主义的倾向。

萨特说道，实践是物质的并是在事物和对象中进行的，这意味着惰性因素偷偷地溜进了个人的自由活动之中。因此，实践有可能退化为“惰性的实践”，它仅仅按照外部规律而发展；在它中间，必然性吞食了全部有计划、有目的的结构。人通过总体化他的环境而构成的对象乃是一个被动的总体性，这种被构成的自然反过来作用于人，从而表现为对于人的障碍和威胁，在这个意义上，自然界否定人。按照这一观点，萨特把固定在人类文化中的全部对象化劳动，把自然力等等归诸于“实践惰性”的领域。而具有惰性状态的全部物质领域，是外部必然性统治的王国，从而是“反辩证法”

① 参看F.柯普尔斯顿:《哲学史》,第9卷,第374—375页。

和“反实践性”的王国。

因此，萨特在这里实际上仍然执着于《存在与虚无》中的论点：意识赋予自在的存在以意义。因为正是该有机体朝向它的自然环境的超越，揭示出这一环境是一种威胁。因此，在实践中真正有意义的仍然是人的意识的活动。萨特指出：“因为我们是人，我们生活在人的、工作的和矛盾的世界里，我们周围的一切对象都是符号。……意义来自人和他的计划，但是它们到处烙印在物件和物件的布置之中。……但是这些意义，只在我们自己是赋予意义者的情况下才向我们显示出来。”① 不难看出，萨特在这里又重新回到了其哲学本体论的主观主义那里：意识规定存在，自为赋予自在以意义。

因此，在萨特看来，实践的对象化是必然的因素，惰性的物质因素因而渗入到辩证法领域之中。“反辩证法”和“反实践性”乃是自由的人的活动的“无机形式”。在《辩证理性批判》中，萨特常把物质因素和物质力量说成是“我们工作的阻力”，“我们生活的经常的威胁”等等。所以在个人的创造性实践中，物质必然性是从属的因素，它只是由于意识之光的照耀，由于人的“计划”才具有某种意义。于是在萨特那里，辩证法出现了两个界限：自

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第115页。

然界是辩证法的外部界限，而实践的惰性领域则成了它的内部界限。我们在这里不得不指出，按照这样的推论，只有意识和思维才可能是真正的辩证法领域。

因为我们不可能使人们的活动摆脱“惰性因素”，所以“反实践性”似乎就存在于实践本身之中，就象“反辩证法”就存在于辩证法本身之中一样。然而，这又是一种无原则的糊涂观念。萨特所谓的“反实践性”并不是与实践相对立的，相反，客观的必然性、外部的自然界乃是人们客观的物质活动得以展开的前提条件和现实基础。实践并不是使人的活动和环境分离，相反，只有在人们的物质实践中，这二者才有可能同时得到正确的理解。正如马克思所说：“环境的改变和人的活动的一致，只能被看作是并合理地被理解为革命的实践”①。劳动，作为人们的最基本的实践活动，首先就是人与自然之间的一个过程。因此，人与自然界之间的任何虚幻对立都是根本不存在的。萨特在他关于实践的论述中，强调了人的主观方面，同时他又把这种主观方面抽象地加以发展，夸大到不切实际的地步。

萨特也许会争辩说，你们不要在字句上纠缠，

---

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第17页。

我无保留地接受马克思的上述思想，我是把"反实践性"综合在实践之中的，那么在这种情况下，萨特除了放弃自己的主观主义哲学基础之外，不可能有别的办法。然而，事实并不是如此。

萨特说：计划，"这种由劳动和实践而不断进行的自我生产，这是我们所固有的结构；它不再是一种意志，它不是一种需要或一种欲望，但是，我们的需要如同我们的欲望或我们的最抽象的思想那样参加在这个结构里：它们永远是超出它们自己之外而向着……的。这就是我们所谓的存在的实在性……。"①这种"存在的实在性"大概就是真正的辩证结构，就是使实践的"惰性领域"获得意义的东西吧！可是它究竟是什么呢？萨特对计划、需要、欲望、思想等等仍然采用这种主观主义的抽象表达，正在于他没有也不愿意真正理解马克思所阐明的实践观点，在于他制造了实践和"反实践性"的分裂，在于他始终没有通过实践的观点来扬弃主观和客观、人的活动和外部环境的矛盾和对立。

由此我们可以看到，萨特在这里一方面向马克思主义求援，把客观性引进他的实践观点；另一方面，又用他的存在主义观点，把这种客观性一点

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第111页。

一点地加以排除。因此，在他的实践观点中，折衷地混杂着两种观点：即人的活动之客观化、对象化的观点以及把实践中的物质因素和目的论因素对立起来的观点。他时而把物质必然性看作是人的自由活动的基本条件或必然因素，时而又把它看作是人的自由活动的永恒祸害。但是有一点是可以肯定的，萨特并没有通过他的实践观点真正扬弃实践和“反实践”的对立，历史活动的主观因素和客观因素的对立，以及自由和必然的对立。这些对立依然保留在学说的内部，并以一种无原则的二元论彼此混杂在一起。

这种学说内部的矛盾冲突是不可能被排除的。萨特学说的基本目的决定了这一点，因为他想调和克尔凯郭尔和马克思。所以当萨特说，“人是以他的计划规定自己的”，他立即为自己开脱，告诫人们不要把计划和意志相混同，因为意志是一个抽象的实体①。是的，因为“计划”不过是“超出它们自己之外而向着……的”。正如我们在第一章中已经指出的那样，这是一种抽象的意向性。当萨特不是以感性活动的客观方面来对计划加以规定，而只是以这种抽象的意向性来说明计划的时候，人们怎么能够避免他们的疑问（萨特是不是又

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第111页。

回到《存在与虚无》的观点上去了）呢？

萨特学说中这种到处出现的妥协和折衷，根源于那个我们已经提到过的二元对立，即人与世界、历史与自然的对立。我们已经看到并且还将看到这种隐蔽的二元论在萨特那里如何不可避免地导致主观主义。现在我们还应当进一步说明，这种二元论是没有根据的和虚幻的。

三　实践的可理解性

在战后的年代里，加缪依然主张世界和历史的荒谬性，这种见解是和萨特过去的观点一致的。萨特在三部曲《自由之路》一书中，形象地表达了历史进程和个人活动之间的分裂。故事的主人公玛蒂厄一开始似乎生活在历史之外，他赞成西班牙战争，但他没有参加战斗；他意识到自己的自由，但拒绝使用自由。因为玛蒂厄厌倦了，他已经如愿以偿：在巴黎找到了工作，有个情妇。然而，大战象晴天霹雳似地爆发了，战争使他成了一名不自愿的参加者，即成了一名战士。当战士们得知法国投降的消息时，他们感到自己是无罪的罪人，觉得自己撞到了荒谬和命运的墙上。玛蒂厄感到自己象被诱入陷阱的野兽一样，历史是何等的荒谬："大家却询问我们的意见。大家。这是闹

剧……不是。我既没想到这一战争，也没想到这一失败；人们是用什么诡计迫使我接受它们的呢？……大家一起向天呼叫：我们与这些历史没有任何共同之处！我们是无关的，是无关的！"①

1952年8月萨特与加缪的论战表明，他部分地改变了原来的悲观主义观点和"荒谬理论"，从而主张历史是可以认识的。萨特谈到自己被吸引参加到历史中去，历史已经对他不再是荒谬的了，因为他自己想创造历史。他认为，一个人只有当他参与到历史中去并在其中找到自己的朋友时，才能脱离历史荒谬性的观点，因为"只有在具体的历史活动中才能认识历史"。

萨特在《辩证理性批判》一著中，进一步发挥了这个观点，提出了历史的或实践的"可理解性"概念。按照萨特的观点，"可理解性"实际上就是易懂性、自明性和可知性。他告诉我们说，由于揭示了历史现象的总体性，历史进程对于人们来说，就成为可以理解的了。因为人们自己创造了历史，因为人们在这种创造活动中揭示了历史的辩证法规律，所以对于他们来说，历史原则上是可以理解的。因为人本身处在总体之内，并创造着和发展着这一总体，所以存在着历史辩证法对于人的可

① 萨特：《自由之路》。

知性。按照萨特的说法，历史就是我们的实践，而马克思主义是已经开始认识自身的历史，因为马克思给自己提出的任务就是寻找认识历史的工具，这些工具同时也是实践的工具，即制造历史的工具。因此，从实践的观点来看，历史是可知的；它对于我们来说是直接可知的，根本不需要一连串的逻辑推论来证明这种可知性。

我们并没有忘记，萨特把辩证法与历史、实践联系在一起。在这里他进一步指出，辩证法是处在实践过程中的研究者所揭示出来的，如果研究者不愿意参与历史，处在这个实践过程之外，他就不能够揭示辩证法。因此，辩证法必然存在于实践领域之中。人的活动是辩证的，它对于人来说，"一下子"就成为可知的，因为人知道他所想达到的目的。因此，辩证法在这个领域中是自明的。萨特说，对自己本身明晰的个人实践，提供了完全可知性的模型和规则。如果实践过程确然是辩证地发展的，那么这一过程的发生和形成的规律从认识的观点来看，就应当是实践的可知性的基础。于是，萨特肯定了黑格尔的下述思想，即意识在他物中认识自己，又在自身中认识他物。他并没有忘记补充一句，应当根本抛弃黑格尔的唯心主义。

萨特试图从实践中引伸出历史的可知性，这一点是无可指摘的——如果他对实践理解得正确

的话。

但是，问题在于，萨特始终不渝地想要证明的是：在自然界中并没有象在历史中的那种总体性，因此，自然界不象历史一样对我们是可知的。历史过程之所以是可知的，是因为我们自己创造了历史并且从内部认识了历史。自然对象是外在于我们的，是远离我们的，因此对它们的认识只能是某种或然的知识。用《存在与虚无》的术语来讲，“自为”不能认识“自在的存在”，因为要使这种认识成为可能，就应当成为这种存在。

我们已经根本不可能再回避认识论问题了。萨特在这里表现出来的二元论的尖锐对立，正是他在哲学本体论中没有摆脱的“自在”和“自为”对立的合乎逻辑的结果。这种二元论不切实际地夸大人类现实不同于自然过程的特点，从而创造了人与世界、历史与自然绝对对立的神话。重要的是，萨特不愿意最终放弃主观主义的哲学基地，他在一系列矛盾中纠缠挣扎，因此他不得不胆怯地用二元论的立场来偷运客观的因素和现实的因素，来掩饰实际上存在着的不可知主义。

首先，我们应当指出，萨特如果表明自己是赞同马克思主义的，那么，在马克思那里，人与世界、历史与自然的那种绝对对立是完全虚妄的，是没有任何根据的。马克思在《1844年经济学-哲学

手稿》中就曾写道："感性（见费尔巴哈）必须是一切科学的基础。……只有从自然界出发，才是现实的科学。""历史本身是自然史的即自然界成为人这一过程的一个现实部分。"① 时隔三十二年，恩格斯在《劳动在从猿到人转变过程中的作用》一文中指出："……这种事情发生得愈多，人们愈会重新地不仅感觉到，而且也认识到自身和自然界的一致，而那种把精神和物质、人类和自然、灵魂和肉体对立起来的荒谬的、反自然的观点，也就愈不可能存在了，这种观点是从古典古代崩溃以后在欧洲发生并在基督教中得到最大发展的。"② 由此可见，在马克思主义看来，把人和自然界对立起来的观点是荒谬的，"反自然的"。主观和客观、灵魂和肉体、精神和物质的分离隔绝，是没有根据的：人是自然界的一部分，人改变着并且创造着自然；人在改变外部自然的活动中，改变着自己的自然。

在大战刚结束的时候，萨特指责马克思主义的唯物主义，他当时把马克思主义当作一门固定的哲学，即同牛顿的物理学，同达尔文的进化论，以及同一种活力论的生理学有连带关系的哲学。

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，第128页。
② 《马克思恩格斯选集》，人民出版社1972年版，第三卷，第518页。

萨特不无惊讶地问道：这种物理学、运动进化论，这种生理学到今天都已被扬弃了，为什么马克思主义还能象一个教条那样故步自封地、丝毫不变地存在下去呢？

萨特指责这种唯物主义有三个主要特征：(1)它的物质观，类似于笛卡儿的物的广延，是不动的、毫无生气的，与自身等同的，无论你怎么论证，它也产生不出意识；(2)它的定义不过是奥古斯特·孔德的定义：用低级去说明高级，用部分去说明全体；(3)它的因果观，类似于十八世纪的机械论和拉普拉斯的决定论，这种因果观无论如何是同现代科学最有决定意义的发现相矛盾的。

萨特后来部分地改变了这种看法，他承认当时所攻击的实际上只是被机械论所丑化的唯物主义。萨特说，和他同时代的马克思主义知识分子之所以是那么低劣的辩证法论者，其原因即在于，他们不知不觉地又退回到机械唯物主义去了。于是，他在《辩证理性批判》的导言中指出，唯物主义的一元论非常成功地取消了思维和存在的二元论，这有利于整个的存在，也就是在其物质性中掌握了存在。

如果萨特承认思维和存在的二元论是不能成立的，如果萨特承认实践是人们在现实的基础上，在物质条件的制约下，人们改造外部世界并同时

创造自己的感性活动，承认这种活动是人与自然之间的统一和联结，那么，萨特就根本没有理由主张人与自然界的分离隔绝，根本没有理由拒绝为恩格斯早已论述过的“自在之物”向“为我之物”的转化。我们的实践过程本身表明，人与自然界并不存在着任何天生的不一致。既然我们自己能够制造出某一自然现象，使它按照它的条件产生出来，并用以为我们的目的服务，那么，我们就证明自己对这一现象的理解是正确的；那么，康德的不可认识的“自在之物”也就完结了。因为在我们的实践过程中，无时无刻不在发生着这种“自在之物”向“为我之物”的转化，从而表明人与自然界在原则上是完全一致的。

其次，如果承认这一点，承认人与自然界的这种一致性，那么，人们在实践过程中就完全可以认识到这一过程在观念形态上的反射和回声，亦即是说，完全可以认识和理解人与自然对象的现实联系。既然如此，既然人们可以认识和揭示人与对象的关系，人们为什么就不可能通过这一过程同时认识和揭示各对象本身的相互关系呢？正象普列汉诺夫所指出过的那样，如果我们知道了我们与对象的关系，我们也就知道了对象本身的关系，后者尽管是间接的知识，然而毕竟是知识。这两者是完全吻合的：如果我们的实践根本不与

对象发生关系(这实在不知道是什么东西)，那么我们就根本不可能把握对象本身的关系；如果我们的实践恰好正是人与自然之间的客观过程，而人与自然在本质上是完全一致的，那么我们就必然在与自然的这种关系中，揭示出自然对象本身的关系。由于人与自然之间的复杂的相互作用，由于二者之间的生动的一致性，在认识论的某种意义上，我们完全可以说，揭示自然对象本身的关系往往成为揭示人与自然之间相互关系的前提，反之亦然。不言而喻，离开了人们的物质实践，这种认识是完全不可能的。

再其次，如果我们在实践过程中不仅发现这一实践的历史过程是辩证地运动的，发现人们之间的相互关系是辩证地发生的，而且同时还发现自然对象本身是辩证地联系着并且辩证地发展的，那么，这又有什么可以值得大惊小怪的呢？在这里，我们接触到了关于自然辩证法争议的中心点：问题并不在于把辩证法的规律先验地推广到其他领域，推广到自然界。不，决不是这样的，马克思主义从来不认为自己有权这么做。问题在于，如果我们在现实的生产实践过程中不断地认识到自然对象本身的联系，在各种具体的科学研究以后发现这种联系原则上是辩证地起作用的，那么，我们又有什么理由否认自然对象中实际存在的辩

证过程呢？

但是，在萨特看来，肯定自然辩证法只有在黑格尔的唯心主义观点下才是可以设想的，它一下子出现在历史的终点上，而把一个终极的观念体系留给思想家，让早已给这些观念制订好规律的意识去静观这个体系。因此，萨特实际上要求我们必须在下述两个命题中选择其一：要么辩证法存在于物质之中，而这就不可避免黑格尔的绝对唯心主义；要么它只能是人的意识所固有的东西。但是，萨特在这样要求的时候，是以两个荒谬的、二元论的假设为前提的。即物质只能是力学上的物质，即广延的、有重量的、不可入的和死的；思维，就其定义来说，是同这个物质毫无内在联系的。不难看出，这种前提是完全空洞的和抽象的，马克思主义和这种抽象的物质观念没有任何共同之处。因此，马克思主义根本不可能在这种物质观的基础上建立自己的辩证法。如果有人试图把辩证法和这种抽象的物质观捏在一起的话，那只能表明他根本不懂马克思主义。

最后，如果萨特承认我们上述所说的一切，那么，他有什么理由把自然界看成是和历史完全不同的东西呢？有什么理由认为自然界不象社会历史一样对我们是可知的呢？萨特又有什么理由如此断然地否认自然过程的辩证运动呢？显然，在这

里，我们并没有必要详细证明自然界的辩证法，我们想要指出的只是这样一点，即在我们的实践过程中，人和自然界是统一的，自然对象对我们来说原则上是可以认识的；以实践为基础的自然科学和哲学如果已经部分地揭示出在自然对象中实际存在着的辩证运动，如果自然科学和哲学的长期发展还将进一步揭示出这一辩证运动，那么，萨特就根本没有理由把自然辩证法仅仅看作是一种"冒险的类比。"

或者萨特根本不愿意承认我们所说的一切。在这种情况下，萨特所谓的实践还能是什么东西呢？它只是一种离开自然界，离开感性对象的纯粹主观的幻想，只是离间人与自然的屏障，它只能重新制造那种物质和意识、灵魂和肉体的分裂和敌视。如果是这样的话，那么，那种离开自然界的人，与客观对象分离隔绝的人又是什么呢？他只能是纯粹的意识，一个怪物或者幽灵；历史是什么呢？它只是一种神话。

在这里，萨特也只有两种选择：为了使得逻辑连贯，他或者保证实践的客观意义，从实践中引伸出历史的可知性，并同时引伸出自然对象的可知性；或者把自然界完全排除出历史领域，完全取消实践的物质内容，从而使实践变成完全抽象的东西，并重新堕入主观主义的深渊。在这两者之间，

萨特似乎又是无所适从，象我们已经看到的那样，他的理论提供给我们的只是无原则的二元论和精巧的折衷主义。

四　社会实践和个人自由

1．匮乏和需要

前面我们已经提到，萨特在某种程度上承认环境对于人的活动的制约作用。那么，在实践过程中，人是怎样被规定的呢？换句话说，人是怎样为他周围的环境（无论是自然环境还是社会环境）所制约的呢？萨特在这里提出了所谓物质的“匮乏”和“需要”。

“匮乏”和“需要”都是萨特的历史辩证法中极其重要的基本概念。所谓“匮乏”，它的基本意思是指用来满足人所需要的物品的短缺。按照萨特的观点，匮乏这一事实和人类在地球上的生活一并存在着。匮乏决定着人与人之间的基本关系，它使人把他人当做敌人，当做我的绝对的异己者。这使我们重新回到了霍布斯的论点，即“人对人是狼”。物质的匮乏实际上隐藏着一种根本性的危险，即人性的变质，对于每个人来说都预约着毁灭和死亡。因此，在匮乏的环境中，人性化和人道，从某种意义上来说，是辩证地不可能实现的；我们

所能确定的只是，唯一能够思维的我们，是生活在匮乏之中的人。

萨特正是用“匮乏”来解释历史和社会现象的。他说：“……无论是什么样的人和什么样的事变，直到现在总是出现在缺乏之中的，也就是说，出现在一个还不能从它的自然的需要摆脱出来，从而被它的技术和工具所决定的社会之中的。”①萨特同时以匮乏来解释阶级矛盾和阶级斗争，他指出，剥削者和被剥削者是在一个以缺乏为其主要特点的制度中斗争着的人们，正是匮乏提供了社会之区分为有产者和无产者的可能性。诚然，阶级的划分可以作为战争的结果而出现，一部分人被迫为另一部分人劳动；但是，必然的东西是，在一个匮乏的世界上总要出现某种形式的阶级划分②。

“匮乏”和“需要”密切相关。萨特指出，物质环境本身是无所谓匮乏的，只是由于人的中介，就是说，在对人的需要的关系中才出现匮乏③。这就好比自在的存在本身是无所谓意义和价值的，只是由于自为的存在才给予它以意义和价值。匮乏使得机体的延续中断，从而产生出各种各样的需要，于是人通过需要进一步展开总体化的运动。

---

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第98页。

②③ 参看F·柯普尔斯顿：《哲学史》第9卷，第379页；第378页。

正是一种被需要所压迫和被某种生产方式所支配的“集体性的破裂”，引起了构成这种集体性的个人之间的对抗。萨特指出，如果不理解一种实践的有机体的需要，历史就是不可理解的。例如，他在阐释1789年法国革命时告诉我们：“开头很简单：人民非常地遭受生活困难的痛苦：他们饿着肚子，他们要吃。这就是需要，这就是动因。”[①]因此，物质对人的统治是通过匮乏即不足和缺乏表现出来的。正是物质财富的匮乏，产生了人与人之间的压迫关系，引导了革命，并使人与人之间的各种关系都打上了非人道的烙印。

必须指出，萨特的这一观点并不是历史唯物主义，而接近于社会达尔文主义。后者把生物界的发展规律(自然选择、生存竞争等等)不恰当地推广到人类历史中去，从而把人类社会的发展简单地归结为由于物质资料的不足而引起的生存竞争。历史唯物主义与这种社会达尔文主义和马尔萨斯主义是格格不入的，因为这样把生物学规律简单地搬用到社会领域中去是毫无根据的。

马克思和恩格斯明确指出，阶级斗争既不是人的天性，也不是黑格尔所说的那种主奴之间的辩证关系。阶级斗争是与历史发展的一定阶段相

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第87页。

联系的，阶级矛盾和阶级斗争直接地起源于劳动分工。马克思的剩余价值学说立足于这样一个基本的事实，即一个工人所创造出来的财富较之于他的实际生活所需的必要资料多得多。因此，一定历史阶段的缺乏和需要只有在一定的社会关系中，在一定的生产方式中，才是可以理解的。

由此可见，需要并不是如萨特所理解的那样，仅仅是由于缺乏而引起的主观经验，相反，现实的人的需要有着相当客观的内容，它是由一定的生产方式所造成、所改变的。马克思早就指出过，在一定的生产方式中，某种需要的满足产生出一些其他的需要，而这些需要又依次产生出另一些需要；人类需要的增长是与社会的复杂程度的增长相联系的。因此，在资本主义社会中，工人生活资料的缺乏，他们的贫困化，并不在于萨特所理解的那种抽象的物质匮乏，而在于一定的社会关系所造成的现实矛盾。工人阶级和资产阶级的矛盾和斗争，也不是由于整个社会的物质财富的匮乏，而是由于一定的生产方式，由于这种生产方式所造成的现实矛盾和分裂。因此，当马克思说，共产主义的实现是以物质生产力的高度发展为基础的，由必然王国向自由王国的转化是以社会财富的大量涌现为前提的；马克思的意思决不是说，以物质资料的极大丰富为其特征的共产主义社会仅只是

作为“匮乏”的抽象对立物而出现的；而是说，共产主义首先是现实的历史运动，这一历史运动表现于实际进行着的现实的阶级斗争，这种阶级斗争是一定生产方式运动的现实结果，而这一生产方式的内在必然性就是生产力的高度发展，就是物质资料的极大丰富。由此可见，马克思主义的科学的历史进步论和乐观主义，其基本出发点是和萨特的观点完全不同的。

其次，一部分学者已经指出，萨特对于匮乏和需要的见解是与某些历史事实不相吻合的。如果我们按照萨特的观点，假定革命的行动乃是对于匮乏的典型反应，并更进一步假定匮乏乃是人类历史的基本动因，那么我们就会发现，1647 年的英国革命，俄国革命，以及美国革命等等历史事实并不支持萨特的观点。在某些特定的历史场合，极度的匮乏并不是引起社会行动，而是引起不行动。例如，那些在抗议、示威和起义中最为积极的美国黑人，并不是那些没有足够生活资料的人，而是那些属于中等阶级、中下层阶级以及受过教育的阶层。极度的匮乏往往妨碍有效的社会抗议和有效的社会组织，单纯的物质缺乏也并不必然地导致那种努力克服这种现实状况的实践。因此，匮乏并不是社会实践以及历史发展的基本动因，历史发展以及急剧的历史变化所提供的经验证据表

明，萨特的观点是错误的①。

萨特的这一观点之所以是错误的，在于他关于匮乏和需要的立论是抽象的和片面的。他企图以一般的经济不足的论点来解释社会历史，解释阶级斗争和革命。按照萨特的理解，为了研究和把握人们的活动，应该看到人们之间的对立和竞争是由于匮乏引起的。他始终没有认真地注意到，匮乏和需要等等，只有在一定的生产方式和社会关系中才是可以理解的，只有在现实的历史过程中才是可以把握的。因此，在用“匮乏”和“需要”来说明问题的时候，它们本身首先应当得到历史的说明和社会的规定。换句话说，必须首先从劳动的观点、从社会生产的观点来理解**社会性的缺乏**和**人类的现实需要**。否则，匮乏只是抽象的公设，而需要也仅仅是一般的生物需要。但在萨特的学说中，“匮乏”似乎始终只是“匮乏”，它可以在任何一个场合用来解释任何一个社会活动或历史事变，其结果就是：它什么都不能解释。

按照这种对匮乏和需要的抽象理解，萨特只能得出一种悲观的历史循环论的观点：我们一点也不知道“匮乏”将会变成什么样子，从或然性的角度来看，“匮乏”是永远不可能消除的，无论如何

① 参看G.L.斯塔克：《萨特的社会存在的哲学》，第111—112页。

我们不能设想它有一天将被克服。于是，它成了一种不断重复出现的、无法解决的“恶性循环”。在萨特看来，即使社会主义能够鼓动起一次乃至于一百次革命，却仍然不可能作为人类对“匮乏”的控制。因为一个摆脱“匮乏”的人将变成什么样子，对我们来说，是不可设想的，甚至是不可能的，是无法设想的。这就是说，人类的史前的历史永远也不会完结。不难看出，萨特的这种见解恰好使他处在同马克思对立的立场上。因为在马克思看来，社会的进步是和日益增长着的人们对自然界的支配力量相联系的；正是在历史的进程中，人们历史地消除着“匮乏”所造成的消极后果。

鉴于社会达尔文主义早已在理论上被驳倒，萨特试图对马克思主义社会学说的这一“补充”就不能不是一个巨大的倒退。

2．个人实践和社会集团实践

萨特在他的《七十岁自画像》中宣称，战争使他改变了对待社会的态度。他说，“战前我把自己仅仅看作一个个体，我完全看不到我个人的存在与我生活在其中的社会之间有什么联系。高等师范学校毕业以后，我在这上头建立了一整套理论：我是‘孤独的人’，就是说，是一个因其思想的独立性而与社会相对抗的人，这个人不欠社会任何情

分，社会对他也不起任何作用，因为他是自由的。这对我是不言而喻的的事实，1939年以前我想的、我写的、我亲身经历的一切，都以此为基石。”①

“使这一切分崩离析的，是1939年9月份的一天，我接到应征令，不得不到南锡兵营报到。跟那些素不相识，象我一样被动员入伍的人混在一起。这一下，‘社会’的意识印入了我的头脑：我突然明白，自己是一个社会动物，……只有等到我通过应征令遇到对我自身的自由的否定，我才意识到世界的重量以及我与所有别的人和所有别的人与我的联系的重量。”② 于是萨特告诉我们，现在他懂得了，一个人必须完整地为他人而存在，而他人也必须完整地为他而存在；任何一种隐蔽的、秘密的私生活里存在着矛盾，这些矛盾起因于人与人之间关系的目前状态；一个人的存在是一个整体，不能分割：内部和外部、主观和客观、个人和政治必然相互影响，因为这些只是同一整体的不同方面；一个人，无论他是什么人，只有把他看作一个社会存在才能理解他。

因此，萨特在《辩证理性批判》一著中企图通

① 《萨特研究》，中国社会科学出版社1981年版，第88—89页。

② 同上书，第91页。

过人们的个人实践和社会实践来考察整个历史。他把“实践的团体”理解为历史总体性的组成部分，实践是认识人与人之间一切关系的钥匙，因为人们的实践本身把人们彼此结合起来，人们之间的相互关系正是“他们活动的辩证结果”。在这个意义上，萨特说，人的关系是社会关系，是历史的关系。他指出：“个人的规定性只出现在一个社会里——这个社会，不断地自己建设着而向它的每一个成员规定……，但是这些规定性本身是被一个个人的计划所支持，所内在化，所体现的……”①。

这段话包含着萨特对于个人和社会的基本理解：个人的活动在共同活动的范围内展开，不能够越出它的界限。而个人实践的界限规定着社会实践的界限，因为没有个人实践，共同活动就不能实现。因此，个人的实践是共同活动借以展开的综合形式，无论什么样的活动，总是由具体的个人来实现的；在具体的活动着的个人之外，没有任何社会活动，个人的实践是社会实践的根本基础。

诚然，这种说法是不错的。马克思和恩格斯也曾指出过，我们的出发点是从事实际活动的人。然而，马克思主义并没有到此为止，它进一步要求

---

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第125页。

确定，在怎样的情况下，现实的个人从而现实的历史才是可能的："它的前提是人，但不是处在某种幻想的与世隔绝、离群索居的人，而是处在于一定条件下进行的现实的、可以通过经验观察到的发展过程中的人。"①是的，正象萨特所说的，没有个人的活动，就不可能有历史，不可能有任何社会活动。但是，我们在这里必须指出，离开了社会的历史运动，在社会关系之外的鲁滨逊式的个人活动只能是一种抽象，一种毫无想象力的虚构。因此，重要的和首先的并不是把个人活动确定为社会活动的"根本基础"，而是严格地阐明个人和社会之间的现实关系。在这里，我们并不想苛责萨特，我们指出这一点是因为尽管萨特的观点发生了很大的变化，他开始注意到个人和社会的关系问题，但他毕竟没有合理地解决这一理论问题。

萨特指出，个人实践的辩证法是历史辩证法的基础，一切社会辩证法都建立在个人实践的基础之上，而个人的实践本来就是辩证的。他说："如果人们不愿意在个人之中和个人创造他的生活并把自己客观化的活动之中看到原始的辩证运动，那么就应当抛弃辩证法或者把它看作历史永恒规

① «马克思恩格斯选集» 第一卷，人民出版社 1972 年版，第 31 页。

律。"①因此，在萨特看来，个人或个人活动是原始的辩证运动，而社会或社会活动则是派生的辩证法，他把前者叫做"构成的辩证法"(个人的实践)，把后者叫做"被构成的辩证法"(社会集团)，介于二者之间的是"群集"。

问题并不在于萨特所使用的名词，而在于他实际上所揭示出来的内容。萨特主张，个人实践是"惰性因素"最少的，而社会实践具有不同程度的"惰性因素"。他根据历史人学的辩证推论以及各种类型的集团来考察社会实践的特性。个人活动中的惰性程度，是随着集团组织的复杂化，随着个人与集团之间联系环节的增多而加强的。

前面我们已经指出过，萨特认为，在"匮乏"的环境中，人与人之间最原始的和最基本的关系乃是相互敌视或相互斗争。萨特以此为出发点，对"共同存在"的各种形态作了长篇大论的分析。"匮乏"，特别是生活资料的缺乏，造成了个人向社会的过渡。在萨特看来，尽管"匮乏"直接产生了人们之间的敌对，但是敌对的关系并不凭借自身而产生一个社会结构，而只有在合作中才产生一个具有联合力量的社会结构。联合的内在基础乃是利益，当一个个体为了自己的存在、为了满足一

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第119页。

种需要或者为了实现一个计划而依赖某个实践的对象时，利益就产生了。利益乃是社会领域中人与事物的独特关系。

正是在这种最初的利益中，产生出“群集”。例如，在一个飞机场等待飞机的一些个人，可以是一些彼此完全不同的个人。但是，如果这架飞机来晚了，那末，在这些人中间就会逐渐产生出某种共同关心的利益，某种微妙的联合因素。这种共同的关心或共同的利益在他们之间建立起一种松散的联系。他们乘坐这架飞机各有各的打算，他们彼此之间不知道也没有必要知道别人要干什么。但是，他们在期待飞机准时到达这一点上是彼此一致的：他们都需要交通工具。一旦飞机到来，他们之间的那种联系就自行解除①。

因此，“群集”不过是某种“乌合之众”，是一种单纯的个人并列。它是被动的结构，在这种结构中，每个人本质上是孤独的，处于一种偶然的杂多性之中。在这种松散的社会结构中，个人作为个人是重要的；个人经验到自己不同于这个“群集”中的其他成员，并且由于“匮乏”而与其他人彼此敌对。萨特指出，在一个“群集”中，个人与他人的联系是不稳固的，它是一种趋向于解体的结构。尽

① 参看G.J.斯塔克：《萨特的社会存在的哲学》，第114—115页。

管"群集"是松散的，但它却为集团的构成提供了可能的社会条件。此外，萨特认为，阶级一开始是服从着群集性变化的集体，它最初也具有那种"实践一惰性"。

那么，是什么原因促使"群集"转变为集团呢？换句话说，是什么东西，首先使得一个明显的共同目的出现，从而使得一部分人作为一种总体性而产生呢？萨特指出，应当重新把这种转变同"匮乏"中的需要联系起来，而且通过需要把这种转变同危险联系起来。当一种威胁或一种危险（压迫、破产、饥饿等等）向一个"群集"表明，如果情况不能得到改变，就将立即不可能生存下去的时候，这种转变就开始发生了。

例如，1789年，路易十六调遣军队到巴黎去是为了害怕一次暴动，而巴黎的市民本来并没有意识到他们的共同危险，他们彼此之间还在互相猜疑，或者只想到独自采用某种方法来避免这种猜疑。现在他们则意识到国王不信任巴黎，意识到国王对他们构成了一种共同的危险，于是意识到他们是一个整体。在这个整体中，每个人的命运是同全体人的命运休戚相关的，国王对于巴黎的威胁实际上构成了对于他们每个人的威胁。因此，他们不再抢劫面包铺而开始抢劫军火库；巴黎武装起来反对国王。甚至一个温和的市民也会需

要一支枪来武装自己，这是因为他感觉到在压迫着整个城市的危险中，自己同所有的别人都变成一样的了。此外，国王的军队既然已经开进巴黎，首要目标就是同国王在巴黎的堡垒——巴士底狱建立联系，那么，巴黎市民首先就要攻占巴士底狱。对于共同危险的反应产生了最初的集团。

首先是“融合集团”，它的惰性因素较少。在这种集团中，我们可以比较明显地看到社会实践的个人结构。按照萨特的理解，法国大革命时的巴黎市民，在攻打巴士底狱时组成了这样的集团。这种集团是非制度化的，它自身不是目的，而只是实现共同活动的手段。因此，在攻打巴士底这一历史活动中，明显地表现出自觉的目的、热烈的激情等等个人实践所特有的因素。

其次是“誓愿集团”，这种集团是由于“融合集团”的内在运动而产生出来的。它的惰性因素就多一点。“融合集团”经常有可能蜕变为“群集”，因为它本身是不牢固的。它怎样才能使自己的活动获得成功呢？换言之，集团怎样才能保持它的胜利而获得一种并非乌合性的持久状态呢？萨特认为做到这一点是可能的，至少在某种程度上是可能的。在这种情况下，集团要设法使它本身成为它自己的工具，以便抗拒那种威胁它趋于瓦解的群集性。

为了做到这一点，集团应当引进一种新的因素，即宣誓。所谓宣誓，就是肯定个人永远不成为集团的异己者，从而为一个受到瓦解威胁的集团提供一种持久性的中介。在这种集团中，每个人自由地接受宣誓，自愿地同意对自己的自由作出一定程度的限制。萨特指出，为了使誓言生效，还必须有一个条件，这就是在宣誓的同时，坚决地采取恐怖：如果你背弃誓言而危及集团，我就可以对你实行恐怖；如果我背弃誓言，你也可以对我实行恐怖，从而消灭异己者。

因此，"誓愿集团"乃是有组织的集团，它产生了职能的区分；而随着职能的区分，每个人都成了异于自身的他人，也就是说，被异化了。按照萨特的说法，宣誓乃是由一种自由的实践所产生的惰性，它依靠这种"人为的惰性"来保护这个集团，使之抗拒群集性的威胁。在这种集团中，我们已经不能明断地看出社会实践的个人结构了。

第三是"制度集团"。萨特认为，"制度集团"乃是"誓愿集团"发展的必然结果，因为有组织的集团的特殊的和直接的行动，就是组织和它的不断的再组织。恐怖带来官僚主义，就如同乌云带来暴风雨一样。在"制度集团"这种复杂的结构中，惰性因素就更大了。组织变成了等级制度，从而产生了个人必须完全服从的主权者（统治者）；他或

他们总想把自己的意志强加于其他成员，组织变成了等级。个人被迫服从主权者，个人实践完全物质化、被动化、异化了，个人已经不再明晰地意识到自己活动的目的性，而是以异化的方式机械地履行某种义务；集团成为唯一的目的，成为目的本身，而个人则成为纯粹的手段。在以官僚制度为基础的“制度集团”中，上述这种情况达到了最高程度。这时的集团就好象一架机器。

萨特的这种区分是否有现实的根据，与我们现在讨论的问题无关。他的基本论点是，个别服从共同，个人服从全体，乃是辩证法蜕化的基础。在一系列或大或小、这样那样的共同体中，存在着不可克服的“病态”，而随着“病态”的与日俱增，实践的人性为无人性所代替，实践的辩证法为“反实践”的“反辩证法”所代替。这种状况，是同人的活动的物质化所产生的结果类似的。因此，萨特在这里实际上是从否定的意义上来理解人们的社会关系，并且有意无意地把个人活动和社会实践对立起来。

他的这一见解的片面性首先明显地表现在其无政府主义的观点中。萨特特别赞扬“融合集团”中人们的自愿分离，因为据说在那里物质性的因素并不束缚个人的首创性，他把这种集团叫做“启示”。直到 1975 年萨特依然宣称，他在骨子里并

没有改变，他始终是一个无政府主义者，他通过哲学发现了活在自己身上的无政府主义。他说："……我从来没有接受人家对我行使任何权力，我始终认为无政府主义，即一种没有权力的社会，是应该得到实现的。"①

这种片面性同时表现在对恩格斯观点的错误理解上。恩格斯在1890年致约·布洛赫的信中指出："以往的历史总是象一种自然过程一样地进行，而且实质上也是服从于同一运动规律的，但是，各个人的意志——其中的每一个都希望得到他的本质和外部的、终归是经济的情况(或是他个人的，或是一般社会性的)使他向往的东西——虽然都达不到自己的愿望，而是融合为一个总的平均数，一个总的合力，然而从这一事实中决不应做出结论说，这些意志等于零。相反地，每个意志都对合力有所贡献，因而是包括在这个合力里面的。"② 恩格斯的这一比喻性的说明，实际上是对唯物主义历史观的一个最扼要、最通俗的概括，只是由于表述上简单明白的要求，才省略了一些中间的过渡和转折。这对于一个通晓唯物史观的人来说，本来是无能为害的。

① 《萨特研究》，中国社会科学出版社1981年版，第71页。
② 《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社1972年版，第478页。

但是，萨特指责说，在恩格斯那里，辩证法爆裂了，人与人象物理学上的分子那样互相冲突着，一切相异的冲突成了一个平均数。而凭一个平均的结果是不能成为手段或方法的，这种“社会的平均数”实际上不过是异化的结果。于是萨特把这种观点叫做“统计学上的拜物教”，而他则主张：“这些关系是个别的，因为在这里只有一个个的个人和个人之间的个别关系（对立，联合，依赖……等等），但是，它们不是机械的，因为在任何情况下，都不是种种简单的惰性的冲突……”①。很明显，把社会关系理解为机械的、惰性的冲突是毫无根据的；同样明显的是，我们无需费力来证明恩格斯实际上从来没有要求把人们之间的社会关系看作是机械的、惰性的冲突。

概括地说，萨特确实在原来的观点上前进了，他承认社会关系的制约；但是，由于他主要还只是从否定的方面来理解人们的社会关系，所以他并没有最后根除那种反对客观性的存在主义偏见，从而忽视了社会关系在人们实践过程中的肯定的、积极的方面。萨特并不以我与他人的关系为出发点，相反，与他人相遇仍然是对个人的威胁。意识一旦变成了实践，便成为行动的意识，便是人

① 萨特：《辩证理性批判》 商务印书馆1963年版，第120页。

通过自然界并同其他人发生关系，于是个体之间的关系便产生了异化的危险。对于萨特来说，人的活动的客观化，无论是通过自然对象还是通过社会，总是人的内容向非人的内容的转化。在这里，萨特依然不能避免抽象的观点。正象阿隆所指出的那样："萨特往往用实践这一概念来确指个体的活动，……但用语的变化不应使我们产生误解：他今天所说的'个体实践'和'辩证组成部分'同《存在与虚无》一书中的'自为'，没有根本性的区别。"①一句话，萨特并没有合理地解决个人和社会之间的相互关系。这使他在绕了一个大圈子之后，依然回到了旧有的观点上去，当然，这个大圈子并不是毫无意义的。

3. 绝对自由观的变化

萨特自由观的变化是从四十年代末开始的，这种变化是和他关于历史必然性和社会关系问题上的态度转变直接联系着的。1948 年，萨特在《什么是文化》中指出，否定性是自由的一个方面，建造是它的另一方面；没有现成的自由，而应当进行争取自由的斗争。在与加缪的论战中，萨特进一步指出，他关于人类自由的观念是和"无限制的自

① 《哲学译丛》，1982 年第 5 期，第 11 页。

由”不同的，我们的自由不是别的，就是自由地选择斗争，以便成为自由的人。他说：“……我在周围只看见已被奴役的自由，它正试图从固有的奴役中解脱出来。今天我们的自由仅仅是自由选择为了自由而斗争。这种说法的奇特面貌只是表现了我们历史的命运的奇特。”①

这种自由观似乎很接近卢梭的观点，即人是生而自由的，但又披枷带锁。在《辩证理性批判》一著中，萨特反驳了“绝对自由”的概念，认为这是一个与世界毫无联系原则的“自由偶象”。萨特现在不仅谈论精神自由，而且谈论斗争的自由和行动的自由：“问题不再是维持现状了，而是要改变现状”。他把实践活动看成实现自由的手段，从而把自由同必然性联系起来。他指出，“对于自我认识和自我理解着的历史的人来说，这种实践的自由只能把自己看作经常而具体的奴役条件，这就是说，这种实践的自由只有通过这种奴役而且由于这种奴役，把这种奴役看作使自由成为可能的东西，看作是自由的基础，才能解释自己。”②在这里，萨特宣布自己与黑格尔有共同之处：未被认识的必然性客观地侵入了人的实践，并且在事业结束时作为结果与期待的不一致而被人理解到。于

① 《萨特研究》，中国社会科学出版社，1981年版第39页。
② 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第133页。

是，自由转化为必然性，必然性乃是人们自由实践的“无机形式”，自由和必然性在实践中彼此联系着。

因此，人们的实践过程，是依赖于一定的物质条件的。而人们活动的可能性领域，乃是“能动的人超越其客观情况而奔赴的目的”，这个领域，是“紧密地被社会和历史的现实性所决定”的①。萨特这样概括人的自由和他所受的制约：“人是他的产物的产物：通过人的劳动而自行创造出来的一个社会的各种结构，对每一个人规定了一开始的客观状况：人的真实性在于他的劳动和他的工资的性质。但是人的真实性又是在他经常以他的实践扬弃这种真实性的情况之下被规定的……”②。萨特在这里表示，他无条件地接受马克思的观点。

应该指出，萨特自由观的客观因素增加了。他从纯粹主观的“绝对自由”转向活动领域的自由，从否认物质条件和社会条件的制约过渡到承认这种制约性。西蒙娜·德·波芙娃指出，萨特随着作品的发展，愈来愈强调自由的约束性，世界的事实性，意识的具体化，实际生活时间的延续性等等。加罗蒂也指出：“我们可以衡量一下，萨特跑

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版版，第70—71页。

② 同上书，第70页。

过多少道路，才在《圣热内》（又译《圣徒谢奈》。——引者）一书里给否定性提供一个和在《存在与虚无》中不再相同的意义：'拒绝并不是只说一声"不"，而是用劳动去改变环境。不要以为革命者会整个地拒绝资本主义社会：既然他自己处身在这个社会里，他怎能这样做呢？完全相反，他接受这个社会而作为说明他的革命行动的一个事实。马克思说："你要改造世界"。林波说："你要改造生活"。再好没有了，如果你能够，那末你就去改造它们吧。这意味着你要接受许多东西，这是为了要改变其中的某些东西。在行动之中，拒绝又重新找到它的真正本性：这是否定性的抽象环节'。"①

但是，我们必须同时指出，这只是徽章的一面。萨特哲学的折衷主义同样表现在这个领域中，他并没有真正合理地理解自由和必然的相互关系。

萨特在指出了自由对必然的依赖性之后，似乎急于摆脱必然性，以便来保卫自由。当萨特警告人们说，不要过分突出惰性因素对于历史的优先地位，他是有道理的；可是当他说，自由不在于人服从必然性，而在于控制必然性的时候，他的观点已经具有了片面的危险。因为人们之所以能控制

① 参看加罗蒂《人的远景》，第128页。

必然性，并不在于摆脱这种必然性，而在于承认和服从这种必然性，并在客观的实践过程中不断地克服和扬弃它。萨特正是在这条危险的道路上继续走下去，他重新又把自由和必然性对立起来：必然性经常只是在否定的方面得到理解，被看作是某种反对人的自由的东西，看作是对个人计划的威胁，是使人类活动的结果成为"反目的性"的敌对力量。

萨特对加缪说："一种限制只能加于世界上的实在的力量之上，人们限制一种物体的物理作用是通过作用于限定该作用的因素之一来实现的。而自由不是一种力量……，如果您花几分钟思考一下别人的思想，您就会看到自由是不能被限制的，因为它没有轮子。它既无爪子，也无颌可放嚼子，由于它决定于自身的行动，它的限制存在于这种行动的肯定的、必然是完成了的性质之中。"①萨特在这里继续不愿意最终放弃《存在与虚无》中的自由观点，直到1975年，他继续为这一观点辩护，抱怨别人曲解了他。

然而，我们愿意花几分钟来思考一下他的说法。是的，自由既没有轮子，也没有爪子，但它无疑是一种力量，一种实在的力量。换句话说，只有

① 《萨特研究》，中国社会科学出版社1981年版，第38页。

转化为实在力量的自由才是真正现实的自由。如果它不是一种实在的力量，那它就只能是思想的自由，而不是行动的自由；它只能是披枷带锁的奴隶幻想的自由，而不是砸碎锁链的实践的自由。因此，自由是必然受到限制的，尽管它不断地超越或扬弃这种限制。自由的限制并不仅仅在行动的终点，在它已经完成了的性质之中，而且同时又在行动的开端，在人类活动的整个过程之中。如果自由确实是这样一种实在的力量，那么它怎么能不受限制呢？但是萨特不愿意承认自由是一种实在的力量，它是什么呢？一切照旧：它仅仅是一种思想的自由，确切地说，幻想的自由，因而是一种完全抽象的自由，不受限制的、和必然性分离隔绝、彼此对立的自由。

是的，如果萨特不愿意最后放弃这种关于自由的抽象观点，他就只能依旧停留在自由和必然的外部对立中，他就只能把二者折衷地混杂在一起，提出一些最一般的说法，而不能具体地克服这一矛盾。因此，在《辩证理性批判》中，萨特一方面企图现实地解决自由和必然的对立；一方面又重新拆散已经建立起来的联系，而使自由和必然处在两个极端：必然性是自由的对立物，是自由的经常的威胁；或者自由克服必然性，或者必然性征服自由。

萨特之所以在这里停步不前，一方面是因为他不愿意放弃存在主义的基本哲学立场，从而不可能根本改变以往的自由观点；另一方面是因为他始终没有认真地考察自由和必然相互转化的现实条件，没有涉及克服必然性的具体方式，而使问题停留在最一般的水平上。他只是满足于告诉我们说，必然性并不妨碍实践的自由，为什么呢？因为它被克服了。萨特的分析基本上就到此为止。然而即使仅仅承认这一点，萨特还是避免不了矛盾。问题依然是：这种不妨碍自由的必然性难道不正是对于自由的一定程度上的限制吗？难道不正是自由得以展开的深厚基地吗？

因此，萨特并没有深刻地理解自由与必然的现实联系，他只是试图为二者建立某种联系，这种联系是松散的，萨特在哲学上的主观主义的不彻底性时时破坏着二者的统一。萨特直至1975年在接受访问时依然表示："虽然我曾深受马克思主义的影响，但我再也不是一个马克思主义者。马克思主义有一种解释人的方法，即认为人是其经济制度的产物——这是不符合我的信念的。我认为个人的自由是存在的，它必须构成真正革命的基础。"①

① 《外国哲学资料》第5辑，商务印书馆1980年版，第245页。

正如有的研究者所指出的，哲学世界观上的二元论和折衷主义，破坏了萨特解决自由和必然相互联系问题的一贯性。"他更多的是从否定方面理解必然性，即把它理解为能够限制自由的东西，而不是从肯定方面把它理解为自由以之为基础的东西。萨特与其说指出了必然性的建设'能力'，毋宁说指出了它的破坏力量。"① 还应该补充一句，如果这两方面（必然性的肯定方面和否定方面）不是同时得到具体的理解，那么，关于自由的观点只能是片面的。

五 "人学"研究的方法问题

1．抽象和具体

在上面的论述中，我们常常指责萨特人学观点的抽象性和片面性；而萨特也不断地指责现代马克思主义者的抽象观点。症结究竟在什么地方呢？为了解决这个问题，我们最后比较详细地探讨一下人学研究的方法问题。这个问题，对于推进马克思主义的研究，有着重要的现实意义。

黑格尔在一篇有趣的文章《谁抽象地思维》中说过，抽象地思维，就是幼稚地思维。比如讲，一

① 戈·雅·斯特烈尔措娃：《批判存在主义对辩证法的理解》，天津人民出版社 1981 年版，第 106 页。

个杀人犯被判死刑，押往刑场，在普通的人看来，这个倒霉的家伙不过是个凶手。在凶手身上，围观者除了看到他是凶手这个抽象概念以外，再也看不到任何别的东西，並且用这个简单的品质抹煞了他身上所有其他的品质，这就叫做抽象思维。黑格尔指出，世俗的日常意识，往往是抽象的，从而也就是片面的。大多数实例可以证明这一点。

萨特同样在这个意义上指责现代马克思主义者。他说，在文化史的研究方面，现代马克思主义者忽视一种文化体系的特殊内容而立即把它还原为一个阶级的意识形态的普遍性，于是，这样一种文化体系的丰富而生动的具体内容就落到了他们的视野之外，它不再成为研究的对象。现代马克思主义者除了在这种文化体上系看到一个阶级的意识形态的普遍性之外，再也看不到任何别的东西，并用这个简单的普遍性抹煞了全部活泼的内容。在社会心理的研究方面，现代马克思主义者把消极的情绪归诸没落的阶级而且仅归诸这个阶级，他们始终未曾注意到一种心理状态、思想情绪的全部复杂性，未曾注意到它们与周围环境的具体联系。因此，“事实上他们用一个直接以原理为依据的整套抽象思维来代替对象和历史过程。”①

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第99页。

这里牵涉到一个抽象和具体的关系问题。黑格尔当时就曾提出过这样的问题：科学的理论思维能不能是具体的？如果能够，它怎样才能达到具体？

黑格尔在理论上部分地解决了这个问题：即科学不可能排除抽象，但是它能够达到具体；而达到具体的正确途径就是他的辩证逻辑体系所提示出来的基本方法。马克思的工作正是首先使这种辩证法摆脱其不合理的形式，从而使之得以在现实的基地上获得新生。萨特并不否认这种方法，他甚至高度赞扬了马克思从抽象到具体的方法，并用以反对他所指责的“现代马克思主义者”的抽象观点。

萨特指出，“当代马克思主义者”的研究方法往往倾向于把一个行动、一个历史事变或一个思想的具体的内容当作假象，而当他们把个别的事实消融在普遍性中之后，就踌躇满志地以为已经把假象还原为真理了。这样做，实际上是给实在的内容洗了一次硫酸澡，使之变得形销骨立。而马克思，同这种虚假的普遍性离开得如此之远，所以他试图辩证地孕育出关于人的知识，并逐渐地从最广泛的规定上升到最确切、最具体的规定。

萨特说，在马克思那里，具体意味着各种规定和各种层次化的现实的总汇。他援引了马克思的

话："如果我抛开构成人口的阶级，人口就是一个抽象。如果我不知道这些阶级所依据的因素，如雇佣劳动、资本等等，阶级又是一句空话。"①萨特补充说，反过来，"如果我们把这些基本的规定同那些支持它们、改变它们的现实分割开来，那么这些规定仍然是抽象的。"②因此，按照萨特的理解，作为"马克思的马克思主义"，它首先要求的是具体的原则，要求一种总体化的研究方法。马克思的独创思想，如同《拿破仑第三政变记》所表明的那样，不是把特殊的具体内容消解在普遍性中，而是试图作出动机与效果的一个困难的综合。

为了进一步探讨萨特对于方法问题的基本观点，有三方面的问题值得首先提出来。

第一方面：马克思主义的方法论，马克思主义的具体研究，并不与唯物主义历史观的基本原则相悖。恰恰相反，只有在这一基础上，我们的具体方法以及运用这种方法所进行的研究才可能是正确的，才有可能达到现实的具体。因此，在这里，我们必须首先强调马克思主义社会历史学说的基本原则，即唯物主义的原则。在这一点上，马克思

① 《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1972年版，第102—103页

② 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第37页。

和恩格斯除了指出“历史过程中的决定因素归根到底是现实生活的生产和再生产”，没有肯定过比这更多的东西。这就是说，马克思主义毫不犹豫地指出社会历史的一般原因，并以此作为全部社会历史研究的基本点。萨特说，他是承认这一点的。

第二方面：马克思主义在肯定了一般原因之后，指出了社会历史运动的特殊原因，从而产生了具体分析的要求。“经济状况是基础，但是对历史斗争的进程发生影响并且在许多情况下主要是决定着这一斗争的形式的，还有上层建筑的各种因素……。这里表现出这一切因素间的交互作用，而在这些交互作用中归根到底是经济运动作为必然的东西通过无穷无尽的偶然事件……向前发展。否则把理论应用于任何历史时期，就比解一个最简单的方程式更容易了”①。萨特在反对历史研究的简单化和抽象化的论战中，表示他也承认这一点。

第三方面：马克思主义在综合了历史的一般原因和特殊原因之后，指出了社会历史的个别原因，从而表明了把具体的分析和研究贯彻到底的必要性。因为“历史是这样创造的：最终的结果总是从许多单个的意志的冲突中产生出来的，而其

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第477页。

中每一个意志，又是由于许多特殊的生活条件，才成为它所成为的那样"①。萨特在分析"福楼拜现象"以及法国革命时，表示他是极端重视社会历史的个别原因的。

从中我们立即可以得出两个结论：第一，在整个马克思主义的社会历史学说中，包含着自身的逻辑，包含着那种把具体的分析进行到底的根本要求。它本身就是一个对经验开放的、发展的和不断自我丰富着的学说，它不需要任何外来的"补充"就要求最严密的具体性。如果有些"当代马克思主义者"试图把这一体系封闭起来，试图抽象地滥用马克思主义的基本原则，试图把历史的一般原因变成一种斯宾诺莎式的"实体"，那么，这并不是马克思主义本身的过错。第二，萨特似乎赞同上述的每个原理，似乎同意唯物史观的每个结论，似乎是作为"马克思的马克思主义"来反对"当代马克思主义者"。那么，萨特关于方法问题的全部议论以及对于"当代马克思主义者"的批评是否还有什么意义呢？

2. 萨特对"当代马克思主义者"的批评

为了回答上述问题，为了表明萨特所提出的"方法问题"有没有意义以及在怎样的范围内有意

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第478页。

义，我们可以首先回顾一下经典作家的理论遗训。

1893年，恩格斯复信梅林，针对他的《论历史唯物主义》一文写道，"……被忽略的还有一点，这一点在马克思和我的著作中通常也强调得不够，在这方面我们两人都有同样的过错。这就是说，我们最初是把重点放在从作为基础的经济事实探索出政治观念、法权观念和其他思想观念以及由这些观念所制约的行动，而当时是应该这样做的。但是我们这样做的时候为了内容而忽略了形式方面，即这些观念是由什么样的方式和方法产生的。"①

恩格斯的这一理论遗训，一方面总结了他同马克思一起完成的理论工作，另一方面提示了关于社会历史的新的研究方向和研究课题。即不仅要指出经济发展归根到底决定着思想观念和意识形态的发展，并制约着人们的行动和历史事变，而且要更加具体地说明前者以怎样的形式，通过怎样的途径作用并影响着后者，规定着它的发展方向和基本前景，从而展现出它的个别外貌和具体特征。为了做到这一点，离开具体的研究和分析就将一事无成。

在为纪念马克思逝世二十五周年而作的《纪

---

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第500—501页。

念卡尔·马克思》一文中，梅林满怀激情地写道："他是一个从根本上扩大了人类的认识限度的思想家，我们也就是珍视这一向前的步伐，但并不把它看作是人类认识的终点，而正因为这是向前的步伐，那是不能倒退回来的。我们也要赞美马克思将被超越，就象黑格尔和李嘉图被超越的那样的那一天，但是，从马克思回到任何人那里去，这就是回到'无知无识的泥淖'去，那是我不会再去的。"①

在《卡尔·马克思逝世二十五周年》一文中，普列汉诺夫指出："为了真正批判马克思主义，只有一个办法：正确掌握它的唯物主义方法，并运用这一方法来研究马克思及其朋友和战友恩格斯很少研究过或根本没有研究过的历史发展的那些方面——例如研究思想史。只有采用这样的方法，才可以发现一切科学方法的弱点，如果真有这些弱点的话。"②

这就是十九世纪末到二十世纪初马克思主义理论家的结论：运用马克思的基本观点和基本方法，研究现实所提出的各种问题，从而把马克思主义不停顿地推向前进。从那时起到萨特写作《辩

① 梅林：《保卫马克思主义》，人民出版社1982年版，第301—302页。

② 《普列汉诺夫哲学著作选集》第3卷，三联书店1959年版，第219页。

证理性批判》，整整半个世纪过去了。在这半个世纪中，不少马克思主义者在理论活动和实践领域中，严肃地执行了导师的遗训，在许多方面向前推进了马克思主义。然而这一点决不应该使我们回避下述事实，即在某些具体的研究领域中，确实部分地存在着那种萨特称之为“形式主义的马克思主义”的倾向。

例如，萨特指责说，卢卡奇认为海德格尔的存在主义在纳粹的影响之下变成了行动主义；而法国的自由主义的和反法西斯主义的存在主义与此不同，它表现了德军占领时期的被奴役的小资产阶级的反抗。萨特说，这不过是一种美妙的虚构，因为在德国至少有过一种拒绝与纳粹同流合污的存在主义思潮，即雅斯贝尔斯的存在主义。那么，为什么这种存在主义思潮不同样变为行动主义呢？为什么它不适应人们强加给它的公式呢？显然，只有在细致地、具体地研究了海德格尔和雅斯贝尔斯的哲学、法国的存在主义、以及整个存在主义思潮连同它与环境的各种错综的联系之后，我们才能得到正确的回答。不能否认，卢卡奇式的马克思主义者并没有进行这种细致的具体研究就把事变和人物纳入一个预制的模式中，而这正是马克思和恩格斯所激烈反对的那种形式主义和教条主义的做法。

因此，萨特是有理由指责这种抽象方法的。他说，这种方法不能使我们满足，因为它的概念不是从经验中引伸出来的，至少不是从它试图解释的新经验中引伸出来的。因此，这种方法是先验的："它的目的是用最少的气力而消化掉一切。问题不再是保留杂多的相对独立性而把它们照原样地变成一个整体，而是取消了杂多……。在大多数现代马克思主义者看来，所谓思维，就是企图作出总结，在这个借口下，他们就用普遍去代替个别；这是妄想把我们引回具体，并以此为名向我们提出那些根本的而实际上却是抽象的规定。"①

于是，萨特提出了下述著名的命题：瓦莱里是一个小资产阶级的知识分子，但一般的小资产阶级知识分子却并不是瓦莱里。萨特认为，"当代马克思主义者"的研究方法的基本缺点就包含在这个命题中。因为"当代马克思主义者"并不具体地分析瓦莱里的思想观点，并不把瓦莱里的思想形态看作一个现存人物的具体而个别的产物，并不了解他的特殊性，而把他的思想一下子还原为唯心主义世界观，并把这种世界观一下子还原为小资产阶级的阶级立场。因此，在这种简单化的分析当中，如果试图了解一种资产阶级思想的独特方

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第36页。

面，那是枉费时间；唯一重要的事情在于指出资产阶级的思想乃是唯心主义的一个样式。这种研究方法终于把特殊性看作简单的偶然结果躲开了，而瓦莱里的唯心主义不过是在另一个人身上同样可以发现的现成的东西。萨特说，这种抽象的研究方法所依据的前提以及得出的结果只是某种公式，而瓦莱里则变得无影无踪了。

萨特的上述看法不无某些合理因素，但是，萨特在作出这些论述之后，立即就陷入了一种糊涂观念。紧接着关于瓦莱里的评述，是下面这段议论：

"恩格斯写道：'恰巧某个伟大人物在一定时间出现于某一国家，这当然纯粹是一种偶然现象。……但是，假如不曾有拿破仑这个人，那末他的角色是会由另一个人来扮演的。……历史上所有其他的偶然性和表面的偶然性都是如此。我们所研究的领域愈是远离经济领域，愈是接近于纯粹抽象的思想领域，我们在它的发展中看到的偶然性就愈多，它的曲线就愈是曲折，如果您划出曲线的中轴线，……这个轴线就愈接近经济发展的轴线，就愈是跟后者平行而进。'换句话说，在恩格斯看来，这个人的具体特性是一种'抽象的思想特性'。实际存在而可以理解的只有曲线的中轴（一种生活、一种历史、一个政党或一个社会集团的曲线的中轴），而且这个普遍性的环节是同另一个普

遍性(即所谓经济)相符合的。然而，存在主义把这种意见看作对辩证的运动的任意的限制，看作思想的停止，看作不愿意进行了解。存在主义反对把实在的生活归诸事物发生的不可思议的偶然性而考虑一种只限于不确定地反映其自身的普遍性。"①

在这里，萨特明显地表现出其观点的混乱和摇摆。从恩斯格的上述观点中，我们无论如何也得不出这样的推论，即个人的具体特性是一种"抽象的思想特性"。恩格斯只是说，在愈是接近于"纯粹抽象的思想领域"，我们在它的发展中看到的偶然性就愈多。恩格斯在这里谈到的"抽象"和萨特所谓的"抽象的思想特性"中的"抽象"完全是两种意思。因此，根据合理的逻辑，我们只能得出这样的结论，即在"纯粹抽象的思想领域"中，由于各种各样的偶然因素，我们的研究就变得无比复杂；如果我们简单地逃避这些偶然因素，那么研究就不再是具体的而成为抽象的了。另外，即使是在"纯粹抽象的思想领域"中，无论这一领域具有多少偶然因素，其最终的根源依然隐藏在经济的事实中，隐藏在为各种偶然现象所掩盖着的经济必然性之中。

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第42—43页。

其次，萨特对恩格斯的指责是毫无道理的。因为恩格斯在确定上述观点时，非但不是对辩证的运动进行任意的限制，不是不愿意进行了解；完全相反，而是为合理地了解人类历史的辩证运动奠定唯一现实的基础。如果萨特真的不想把实在的生活归诸“事物发生的不可思议的偶然性”，如果萨特真的想考虑一种“确定地反映其自身的普遍性”，试问，离开了恩格斯的这一基本立场难道是可能的吗？全部问题在于：为了合理地了解人类历史，马克思和恩格斯所确立的基本立场是划时代的；无论要求怎样的一种具体研究，离开了这个基本立场就不可能是现实的。而萨特的糊涂观念则明显地表现出同唯物史观的基本要求相脱离的倾向。于是我们又看到了那种双重特征：一方面萨特承认——至少是口头上承认——历史唯物主义的基本立场；另一方面，萨特又在要求具体研究的时候——有意无意地、这样那样地——把研究的方法和唯物史观的基本立场对立起来。

因此，萨特对于“当代马克思主义者”的批评并不是无条件地正确的：当他宣称在不背离马克思主义理论原则的基础上，对对象进行具体研究的时候，萨特的批评不无合理的意义；当他在要求具体研究的口号下，企图脱离唯物史观的基地并偷运主观主义的时候，萨特的批评是我们完全不

能接受的。

同样，在考察萨特的“中介体系”时，我们也必须时时注意到萨特在理论上的这种双重特征。

3. 中介的要求

萨特在对“当代马克思主义者”的批评中得出了下述结论：“当代马克思主义”把人生的一切具体规定都归诸偶然，并且简单地把偶然因素消融在抽象的普遍性之中。因此，除了历史的普遍性这副骨架以外，在历史的总体化中再不保留任何别的东西。其结果是，“当代马克思主义”在理论上排除了人之所以为人的意义。

因此——萨特认为——这种马克思主义缺少一系列的中介。他自告奋勇地要为这种马克思主义提供中介因素。萨特给自己规定的任务是：要在马克思主义的内部去把历史和个人联系起来。他说：“必须在不背离马克思主义理论的原则上找到各种的中介因素，只有这些因素才能够产生个别的具体、生活、实在的和有时间性的斗争、以生产力和生产关系的一般矛盾为根据的人物。”①

萨特提出了下述两个中介因素来联系个别和普遍、个人和历史。

---

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第43页。

第一个中介是心理分析。萨特在论证心理分析的必要性时，责备“当代马克思主义者”在反对把弗洛伊德的“性欲解释”绝对化的同时，完全忽视了这种方法。在萨特看来，心理分析是完全可以和历史唯物主义相容的。因为心理分析深入地探讨个人作为一定社会阶层的成员而实现的那种方式，而并不否认个人与环境，个人与阶级的直接联系。因此，萨特告诫说，在进行心理分析时，不应该忘记个人品行方面的矛盾是受环境的客观矛盾所制约的。他在讨论“福楼拜现象”的文章和著作中，详细论述了儿童是怎样在由一个特定社会所构成起来的家庭关系中生活的。

按照萨特的理解，心理分析实际上是一种具体地“确定地位”的方法。例如，“当代马克思主义者”认为，福楼拜的现实主义是与“第二帝国”的小资产阶级在社会上和政治上的发展相适应的。但是，萨特认为，仅仅做到这一步并没有给福楼拜“确定地位”，因为这种结论并没有表明福楼拜何以为福楼拜。它并没有向我们表明为什么福楼拜要过隐士式的生活，为什么他酷爱文学胜过一切，为什么他写出《包法利夫人》而不写杜兰蒂(Duranty)和龚古尔* (Goncourt) 那样的作品。而

* 龚古尔(1622—1896)，十九世纪法国著名的自然主义小说家。

为了给一个作家，例如给福楼拜"确定地位"，就必须借助于心理分析。因为心理分析一方面把我们引向客观结构和物质条件，另一方面则把我们引向"对成年生活发生影响的不可忘怀的童年"。

萨特认为，福楼拜属于资产阶级，所以他应当象资产阶级那样生活，那样写作，这一点是不言而喻的。但是，重要的问题在于：福楼拜是资产阶级，但资产阶级并不是福楼拜。因此，必须要说明福楼拜隶属于资产阶级的那个根据，即说明福楼拜是怎样隶属于这个特定的阶级并成为这个阶级的特定的一员的。萨特试图通过心理分析来说明这种根据。他详细地考察了福楼拜的童年，他的家庭生活，他和哥哥的关系，他的父亲和母亲，一句话，他的独特的环境。萨特说，正是这种独特的环境，造成了福楼拜的独特的童年经历，独特的心理结构，以及独特的思想矛盾。这种独特的矛盾只有福楼拜一个人经历而且是由他自己经历的，福楼拜正是因此而成其为福楼拜。

所以，心理分析"发现了个人在其阶级中的插入点，即作为一般阶级和个人之间的中介的个别的家庭。家庭，实际上是在'历史'的总运动中并由这个总运动而构成的，另一方面，它又作为一个绝对而存在于童年的深处和不透明性之中。"① 也就是说，作为联系个别和普遍的特殊的家庭，一方

面是由历史运动的基本特征所决定的，另一方面又对个人，特别是他的童年产生独特的影响，并最初地规定了他的未来的发展。因此，心理分析首先考虑的是确定一个儿童“在某个社会的内部的家庭关系中的生活方式”，因为每个人首先是作为儿童，在他的家长的劳动之中过童年生活的。

萨特指出，心理分析作为一种方法，本身是缺乏原则，没有理论基础的。而他在运用这种方法时，并不怀疑社会制度的优先地位，因为每一个家庭结构是属于某个阶级的，是“在某种条件下的家庭结构的某种个别化”。萨特说，应该采取这种方法，否则对人的研究依然只是教条主义和公式主义的。“实际上，辩证唯物主义不可能再长时间缺少一种有特殊意义的中介因素，只有这种因素才能使它从一般的、抽象的规定进到个别的个人的某些特征。”②

第二个中介是社会学分析。萨特认为，在生产关系以及社会的政治关系的基础上，每一个人又是被那些人与人的关系所制约的。萨特承认，这种制约，从其首要的和最基本的方面而言，应该归结到“生产力与生产关系的矛盾”。但是，对于个

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第47页。

② 同上书，第46页。

别的人来说，这一切并不是如此简单地发生的，因为个人的活动并不能一下子归结为"生产力与生产关系的矛盾"。萨特指出，问题在于这种归结是否可能。换句话说，通过并借助于怎样的途径，我们才有可能把个人的活动联系到"生产力与生产关系的矛盾"上去。在这里，必须详细考察人与人的关系，这些关系诚然是以生产关系和社会的政治关系为基础的，但并不仅仅是这些关系。为了全面地探讨这些关系，为了研究"社会生活的一切方面"，应当插入社会学分析的中介。

萨特对社会学分析的必要性作了如下的论证。个人是通过某种他称之为"团体"的关系才间接地表现了他的阶级关系的。这种团体关系介乎个人和他的阶级的一般利益之间，它联结了个人和他所属的阶级并赋予个人以独特的内容。比如讲，一个工厂的工人是受到他的"生产团体"的压力的，然而，如果这个工人生活在巴黎，如果他居住的地方离开他的工作场所很远，那么，他同时还受到他的"居住团体"的压力。"居住团体"可以对其成员发生各种各样的作用，甚至可以在某种程度上改变"生产团体"对他的影响。在这种情况下，如果我们不考虑到"居住团体"同"生产团体"的相互关系，不考虑到"居住团体"的相对独立性和中介作用，研究就只能停留在抽象的和肤浅

的水平上。

萨特立即声明，他所说的团体"永远没有也不可能有某些人试图强加于它的那种形而上学的存在的特征；我们用马克思主义的话重说一遍：只有人们以及人与人之间的实在关系。根据这个观点，团体在某种意义上仅仅是一些关系和这些关系之间的关系的多样性。"① 比如讲，一个钓鱼者的团体，既不是一块石头，也不是一种超意识，也不是一个纸上标记。它有它的实在的内容，有它的法规，有它的行政和预算，有它的征募方式和职责，等等等等。

因此——萨特说——这种实际存在的中间环节表明了美国人早就从事的微观社会学分析的合理性。因为社会学通过它的研究方法——调查、试验、统计等等揭示了具体的人和他们的物质生活条件之间，人与人的关系与生产关系之间、个人和阶级之间的新的中间环节。它实际上是一种方法，一种工具，我们借助于它来研究各种"社会领域"或团体的结构和影响，从而发现各种阶级关系的独特方面。用萨特的话来说，社会学的分析使马克思主义得以在社会生活的"全部层次上"研究对象，而当代马克思主义缺少一种具体的社会学研究。

① 萨特：《辩证理性批判》商务印书馆1963年版，第57页。

萨特指出，现成的纯社会学分析同样是缺乏理论基础的，甚至其研究工作的原理往往是一种伪装着的唯心主义，它的基本缺点是一种静态的认识方法。但是我们并不应该因为它是“资本家手中的一种武器”就简单地排斥这种方法。它至少有一个重要的优点，即社会学本身是一种“探究性的注意”，它使自己去关心某类事实，它揭露种种新的关系，并要求人们把这些关系同种种新的条件联系起来。因此，“问题不在于要给马克思主义附加一种方法；辩证法哲学的发展本身会使这种方法在同一种横的综合工作和深刻的总体化之中产生出来。此外，如果马克思主义拒绝这样做，那么它将自找打击。”①

按照萨特的观点，“当代马克思主义”把个人的因素弃置不顾，而只是对广大范围的社会现象进行宏观的分析。在它的中心，有一块“具体的人学的空场”。为了填补这一“空场”，萨特试图通过对于个人的“微观分析”来补充对社会现象的宏观分析，并借助于中介体系和辅助学科来展开其研究方法。他认为这种方法的意义在于揭示一定历史时期内的一定阶级和在一定社会内部造成的个性及其活动的独特方面。

---

① 萨特：《辩证理性批判》商务印书馆1963年版，第62页。

我们无意于一般地否定萨特所提出的辅助学科和中介体系，因为在这个体系中，通过他的迂回曲折、晦涩难懂的行文，可以发现不少相对合理的因素。其所以是合理的因素，因为它们是马克思主义本身所要求的，甚至是辩证逻辑的基本原理所要求的，黑格尔早就充分地证明过，无中介性在内的直接性不过是抽象的同一性和抽象的普遍性①。这一原理也经常为马克思、恩格斯以及其他马克思主义理论家所阐发，并一再重申过，它的要义就是具体分析的原则。普列汉诺夫在 1909 年就曾指出："说社会的经济发展'归根到底'决定社会发展的所有其他方面，就是承认(正是由于'归根到底'这几个字)存在着许多其他的中间的'环节'，其中每一个环节都影响所有其余环节。于是，正如大家所看到的，结果就产生一个极其复杂的力量体系，在研究这个体系时，'苏兹达尔式的'简单化除了产生最滑稽可笑的结果外，是不能产生任何其他结果的。"②

此外，萨特所要求的方法之所以只包含着相对合理的因素，是因为如我们前面已经指出的那样，萨特始终没有最后放弃他的主观主义的哲学

---

① 参看《小逻辑》，商务印书馆 1980 年版，第 67、74 节。

② 《普列汉诺夫哲学著作选集》第 3 卷，三联书店 1962 年版，第 359—360 页。

基地，并且时时把具体分析的要求同历史唯物主义的基本立场对立起来。《辩证理性批判》提出了一系列急待解决的理论问题，这是有意义的；但是在具体解决这些问题时，由于萨特常常摇摆于分裂的两端，因而他的尝试必然是失败的。

4. 前进-逆溯的方法

为了使具体的研究成为可能，为了使研究中辅助学科的加入成为可能，并在总体化的运动中展现各个层次的中介因素，萨特提出了前进-逆溯的研究方法。

萨特指出，人学研究的方法，其性质是由对象的独特性所决定的。这种独特性明显地体现在恩格斯的下述命题中：人们在一定的环境和条件下创造着他们的历史。萨特声称，他无条件地接受这个命题。但是，这个命题中实际上包含着一个二律背反，即既然是历史创造人，怎么又是人创造历史呢？因此，这个命题是不明确的，它可以作许多解释。而"唯心主义的马克思主义似乎挑选了一种最容易的解释：由于完全被先已存在的种种环境条件所决定，这就是说，归根到底，被经济条件所决定，所以人是一个被动的产物，是一堆条件反射的总和，"① 萨特在前面已经说过，这种解释是

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第65页。

完全抽象的。

萨特认为，具体的方法则“应当在经济活动的基础上来研究这些具体的性格，但是不应不看到它们的特殊性。只有这样，我们才能够看到总体化”①。为了能够在总体化的运动中发现各个层次的特殊性，我们的方法就应当是探索性的，它应当告诉我们新的东西。因此，这种方法必须同时既是前进的，又是逆溯的。所谓“前进-逆溯”的第一层意思是指：前进——由原理出发的演绎；逆溯——从经验事实出发对原理的补充和修订。萨特在这个意义上指责“偷懒的马克思主义者”，说他们的方法只是“综合的前进方法”，他们用原理构成先验的实在，然后用它去吞没一切经验。这种方法不过是一种单纯的叙述方法，它不过表明凡是发生的事情本来就应当是这样发生的，这种方法实际上什么都不能发现。

“前进-逆溯”的第二层意思，简单地说来，是指分析和综合。比如讲，我们还是分析福楼拜。我们首先向一般历史要求关于当时的社会结构、它的冲突和矛盾以及由此而决定的社会历史运动的基本知识。但是，这些知识，对我们所研究的福楼拜来说，仍然只是抽象的知识。这就需要一个分析

---

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆19633年版，第77页。

的或逆溯的阶段，我们可以通过传记来考察福楼拜的独特的方面，比如讲，他的自恋癖，他的幻想症，他的孤独性，他的依赖性，他的女性，他的服从性等等。通过对这些特点的心理分析和社会学分析，我们一方面看到了福楼拜处身其中的独特的社会结构，一方面看到了他的童年的唯一的经历。在这个阶段上，我们就使得这个小资产阶级知识分子和他在法国社会发展中的生活方式，重新以实际经验的意义而显示出来。"在这里，我们又回到纯粹客观的方面来了，这就是说，又回到历史的总汇之中来了。现在我们要研究的，就是历史本身，家庭资本主义的受压制的进展、地主的回来、制度的矛盾、一个还不大发展的无产阶级的贫困。"①等等。在这种深化了的历史知识的基础上，我们可以对福楼拜的独特方面进行进一步具体的分析，然后再回到历史的总汇，然后再回过头来进到愈益具体的分析……。

萨特指出，正是在这种"一往一来"的研究过程中，我们不断地具体化了对福楼拜的了解，也不断地具体化了对历史的认识。因此，这种方法包含着双重的具体化，即时代的具体化和对象的具体化；这种方法在深刻地研究了时代之后逐渐地

---

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第106页。

规定对象的实质，又在深刻地研究了对象之后逐渐地发现时代的实质，它并不试图立即把二者合并起来，而是在研究的具体化过程中，让它们相互的包容自行发生，并得出暂时的综合和结论。

按照萨特的说法，这种研究是“正在构成着的”，这种研究使我们在只有一些抽象的一般条件的情况下，能够做出种种具体的综合。“我们把存在主义的研究方法规定为一种逆溯-前进和分析-综合的方法；同时，这也是在对象(它包含着作为有许多层的意义的整个时代)和时代(它在其总汇中包含着对象)之间的不断丰富的‘一往一来’。事实上，当对象的深刻性和特殊性一被重新发现之后，它不再是处于总汇之外……，它直接进入与总汇的矛盾：总而言之，时代和对象的死板的并列就立刻被一种生动的矛盾所代替了。”①

“前进-逆溯”方法，显然是在列斐伏尔的影响下形成的。萨特认为，列斐伏尔提供了一种完美的、有可能发展成为“马克思主义辩证法的社会学和历史的总体化方法”。这种方法利用一些辅助技术的很简单的方法，它包括三个研究环节：(1)描述的环节——从经验和一般理论观点出发的观察；(2)分析的-逆溯的环节——对对象的精确的

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第109—110页。

具体分析；(3)历史的-发生的环节——重新理解和解释对象的努力。

萨特指出，只有这种方法才能考虑到对象的“横的”和“纵的”复杂性，从而确定对象的目前的结构(横的层次)，同时确定对象的历史发生(纵的序列)。萨特认为，这种方法在一切人学领域都是有效的，除非其对象可能要求它作某些修改；只有这种方法，才能是一种既是结构的，又是历史的人学研究的正确方法①。

无论是列斐伏尔的方法，还是在列斐伏尔的启发下形成的“前进-逆溯”方法，都包含着某种合理的环节。对问题的这种提法标志着一种具体研究的要求和努力。如果我们并不回避那些重要的理论问题（例如文化史和思想史的研究方法问题），如果我们同意着手在马克思主义的基本立场上来真正解决这些问题，那么我们就应当承认，萨特提出关于具体研究社会状态以及各社会层次的相互作用的要求是有一定意义的。

但是，无论萨特所提出的研究方法具有多少合理的因素，我们还是要强调指出，只要这种方法稍微背离唯物主义历史观的基本原则，它就会重新导致主观主义；在最好的情况下，导致一种无原

① 参看《辩证理性批判》，注释第6页，注19。

则的折衷主义。折衷主义可以承认一切因素之间的相互作用，承认这种相互作用的全部复杂性，而抹煞经济基础对上层建筑、物质关系对思想关系的优先地位。普列汉诺夫早就证明过：历史观中的因素论是没有根据的，主张一切"因素"都同样重要的观点完全是折衷主义的①。

我们指出这一点，并不是没有根据的捕风捉影，而是因为萨特时时表现出来的那种"逃离"唯物主义历史观的意向，因为萨特在许多重要的问题上不由自主地陷于折衷主义或回到主观主义那里。

5. 萨特的"人学"研究方法在其现有的形态上是不合理的

可以为历史唯物主义的基本原则找一个例证，他就是波拿巴·拿破仑。

作为一个个人，一个杰出的个人，拿破仑不仅参与了伟大的历史事变（如果愿意的话，也可以说，参与了历史的创造），而且通过自己的活动，改变了十八世纪末至十九世纪初的欧洲社会的政治面貌。只有最无可救药的历史虚无主义者才会否认这一基本事实。

---

① 参看《普列汉诺夫哲学著作选集》，三联书店1961年版，第2卷，第336—337页。

但是，拿破仑为什么能在整整二十多年的时间里，如此强有力地操纵着欧洲的政治呢？因为我们与其说他仅仅是一个杰出的个人，毋宁说他是一个阶级的卓越代表：在他背后站着一整个阶级，站着与这个阶级的基本利益相一致的全部同路人。当他说，“我比阿尔卑斯山还高”时，他决不是一个无聊的疯子，而是以一个天才的统帅资格在讲话。

拿破仑作为一个个人，完全可能在某一场会战时中弹殒命。但是他的事业——这个阶级的事业一定会由其他将领继续下去。他们也许没有拿破仑这样的才能，也许不会获得象奥斯特里茨那样辉煌的业绩，但法兰西毕竟还是会在多次战役中获胜。因为法国士兵比欧洲其他各国的士兵都精良得无可比拟，他们的刺刀上有思想——一个上升阶级的自我意识。

但是，当时法国为什么会造就这样一支强有力的队伍，会产生这样一个强有力的阶级呢？这应当从法国大革命的社会历史运动中寻找原因；而这一革命的发动及其进展，又要由革命前的经济运动、生产的发展以及由此而产生的阶级矛盾和阶级力量的对比来加以说明。

最后，历史唯物主义并不拒绝这样的问题，即为什么恰恰是拿破仑而不是任何其他人担当了这

个角色呢？我们只有通过详细的研究并综合了社会历史的各个方面，综合了拿破仑的家庭、童年、教育、一般生活条件和社会经历，综合了他的全部社会关系，综合了他的性格、习惯，甚至独特的个人心理，一句话，综合了他所施加影响以及对他产生影响的诸多方面之后，才能得出一个比较完整的结论，才能表明为什么正是拿破仑，这个波拿巴·拿破仑得以成为法兰西皇帝。我们承认，这个问题是十分复杂的，需要研究再研究；我们同时也承认，过去对这一类问题的研究是很不够的。

如果萨特承认这一切，那么当普列汉诺夫说，假定拿破仑的位置由别人取代，革命的最后结果终究不会与实在的结果相反，萨特为什么总觉得好笑呢？他为什么觉得这句话实在是一个迷误呢？萨特承认，最后结局不会与实在的结局相反；但是，在这中间有许许多多需要说明的中间环节。"如果人们在说明了这些之后再说这些变化不可能改变19世纪的生产力和生产关系的发展，那是不言而喻的。但是，如果这种发展应当成为人类历史的唯一对象，那么，我们就天真地堕入我们所要避免的'经济主义'，而马克思主义就变成了非人主义。"①

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第98页。

在这里，只需要指出下述两点就够了：第一，普列汉诺夫只是一般地谈论唯物主义的历史观，确切些说，谈论唯物史观的最基本的原则，他既不是在写法国革命史，也无意于作拿破仑将军的传记，因此，他忽略某些偶然因素，排除一些细节是完全正当的。第二，唯物主义历史观从来没有教导说应当把生产力和生产关系的发展看作是人类历史的唯一对象，马克思只是说，历史运动和历史事变归根到底应当在生产力和生产关系的冲突和发展中得到解释。

萨特马上会争辩说，你们不经意地排除掉的那些偶然因素，乃是人们的全部生活，而你们对这全部生活，却如此地不以为然；你们说，拿破仑作为个人，只是一个偶然现象，必然的乃是作为革命制度的清算者的军事独裁。这话一点不能使人感到兴趣——萨特说——因为这是老生常谈。"我们所要指出的就是：这一个拿破仑是必然的；就是：法国革命的发展同时形成了独裁的必要性，并且形成了应当实行这种独裁的人物的全部人格；也就是：历史过程给波拿巴将军个人安排了预有的权力和机会，使他能够——而且只给一个人——加速这种清算；一言以蔽之，这就是：问题不在于一个普遍的抽象，并不是有这样不确定的情况，使得有许多波拿巴可能出现；问题在于一种具体的

总体化，在这里：这个成为实在的活生生的人的实在的资产阶级分子，应当清算这个革命；並且在这里，这个革命在自在的和自为的波拿巴身上——也就是说，既为了那些资产阶级，也是为他自己——创造了它自身的清算者。"①

这是一种混淆，一种典型的错误观念。当我们说，拿破仑的出现是一种偶然情况，我们是就整个历史发展的一般进程而言的。萨特难道真的会相信，这个拿破仑完全不可能夭折，或者完全不可能中弹身亡？诚然，这个拿破仑是必然的，就拿破仑个人而言，他生活于其中的社会环境，他的童年、家庭、教育，他的独特的生活经历使拿破仑成为这个波拿巴·拿破仑，而不是其他什么别人。

正是这样，偶然性出现在两个必然性的交叉点上：拿破仑作为革命制度的清算者实行了军事独裁。萨特说，历史过程给波拿巴将军个人安排了预有的权力和机会，这当然是正确的。但是，历史过程决不仅仅只给他一个人安排这种机会；法国革命的发展的确形成了独裁的必要性，但决不预先制订为实行这种独裁的人物的全部人格。萨特难道真的会相信，实行这种独裁还必须有拿破仑那种拧人耳朵的癖好吗？因此，如果萨特认定历

---

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第63页。

史发展仅仅只给波拿巴将军一个人安排了实行独裁的权力和机会，那么，他就从一方面堕入历史的宿命论——这种宿命论在历史运动中完全排除了任何形式的偶然性；而从另一方面堕入个人无条件地操纵历史的唯心史观——假如不曾有拿破仑，这种军事独裁就是完全不可能的。

萨特试图通过他所提示的研究方法来对历史进行具体的考察，并在历史事件上重新恢复其作用的各个方面。但是，我们还是要再问一次，当萨特这样做的时候，他是不是承认历史运动的一般原因呢?亦即是说，是不是承认马克思所指出的历史的最终根源呢?根据萨特的诺言，他承认；根据我们的上述分析，他只是在折衷主义的意义上承认这一点，而马克思主义是与折衷主义毫不相干的。

一方面，萨特肯定马克思的历史唯物主义，并发挥了一些有价值的思想；另一方面，他又把马克思主义历史观的概述同某些人在具体研究中的片面性混为一谈，在反对人学研究的抽象方法时试图逃离历史唯物主义这一基础。如果萨特是彻底的，那么在前一种情况下，萨特就必须完全放弃存在主义并整个地接受马克思主义；在后一种情况下，萨特就只能重新回到主观主义。实际上，萨特在这两端中往返徘徊，无所适从，其结果就是，

矛盾、混乱、折衷主义。

因此，萨特所提出的人学研究的方法，在其现有的形态上是不合理的。

此外，萨特所提出的人学研究的方法，表明着这样一种意图："存在主义肯定历史事件的特殊性，而不愿意把它看作偶然性的渣滓和先验的意义的荒谬的拼凑。问题在于要恢复一种灵活而耐心的辩证法，把运动同它的真理结合起来，反对先验地把一切实在的冲突看作矛盾或者甚至看作对立面。"①萨特的这种意图，诚然是值得赞许的。然而，必须强调指出，一种"灵活而耐心的辩证法"只是在马克思那里才具有合理的形态和现实的基地。马克思主义如果确是一种活的哲学的话，它本身就是面对生活、面对实践和要求具体的；马克思主义的人学研究方法是有基础的，这个基础就是唯物史观；唯物史观承认历史运动的一般原因决不意味着把历史的偶然因素变为渣滓，同时也决不意味着把自己的原理变为先验的公式。

我们完全可以根据恩格斯，来确定具体研究现实历史的基本准则，来清算那种把历史过程简单化的抽象方法：

"人们自己创造着自己的历史，但是到现在为止，他们并不是按照共同的意志，根据一个共同的

① 萨特：《辩证理性批判》，商务印书馆1963年版，第93页。

计划，甚至不是在某个特定的局限的社会内来创造这个历史。他们的意向是相互交错着的，因此在所有这样的社会里，都是那种以偶然性为其补充和表现形式的必然性占统治地位。在这里透过各种偶然性来为自己开辟道路的必然性，归根到底仍然是经济的必然性。"①

"但是，只要问题一关系到描述某个历史时期，即关系到实际的应用，那情况就不同了，这里就不容许有任何错误了。可惜人们往往以为，只要掌握了主要原理，而且还并不总是掌握得正确，那就算已经充分地理解了新理论并且立刻就能够应用它了。在这方面，我是可以责备许多最新的'马克思主义者'的；……。"②

剩下的工作就是执行恩格斯的理论遗训：第一，在马克思所确立的理论基地上具体研究现实生活所提出的各种问题；第二，在研究的基础上，批判地采纳各种有价值的、合理的思想材料；第三，综合各方面研究的具体成果，不停顿地把马克思主义推向前进。

*　　　*　　　*

在进行了全部分析之后，我们可以得出什么

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第506页。

② 同上书，第479页。

样的结论呢？

首先，萨特想要调和马克思和克尔凯郭尔的企图失败了。在这个过程中，萨特一再陷于混乱的窘境。这一事实表明，萨特的学说就其总体来说，是与马克思主义不相容的。萨特这一时期的哲学所表现出来的内部冲突、二元论倾向和折衷主义，正是这种矛盾对立的理论表现。

其次，萨特这种调和的企图，是与存在主义的理论危机相适应的。萨特部分地改变了原有的主观主义立场，并不是毫无意义的，这一点直接地提示了存在主义可能的出路。萨特在自己的学说中不断地偷运马克思主义，这种明显的退却意味着他在现实面前不得不向对历史的客观认识靠拢。为了摆脱并克服矛盾，或者完全放弃存在主义的理论基础，或者固守这个基础而在矛盾所引起的混乱中无望地挣扎——存在主义没有别的出路。我们可以有把握地说，当萨特向马克思求援的那一刻起，存在主义便宣告了自己的没落，就象当时宗教向理性求援的情形一样。萨特的哲学是存在主义发展的最高阶段，也是走向没落的阶段。

最后，萨特的第一个论断应验了。马克思主义是当代不可超越的哲学，对它的任何“超越”，或者回到马克思以前，或者重复马克思已经说过的东西。我们只须补充一点，试图把马克思主义存

在主义化，其结果也是如此。这使我们重新回到七十五年前列宁的天才结论："遵循着马克思的理论的道路前进，我们将愈来愈接近客观真理(但决不会穷尽它)；而遵循着任何其他的道路前进，除了混乱和谬误之外，我们什么也得不到。"①

① 列宁：《唯物主义和经验批判主义》，见《列宁选集》第2卷，人民出版社1972年版，第143页。

后记

奉献给读者的这本小册子实在只是一个尝试。我们并未奢求一下子解决多少艰深的理论问题，而只是想把一种哲学中的一个代表人物——萨特，他的生平及其思想——简要地介绍给读者。倘若我们做到了这一点，倘若我们进而提出了一些尚待探讨和研究的问题，那么我们的初衷就算实现了。当然，在这本小册子简要的介绍中，我们并不放弃自己的理论权利，也就是说，我们有充足的理由批判地阐述萨特的哲学思想。

存在主义不仅是一种哲学思潮，而且是一种意义更为广泛的文化思潮和社会思潮。特别是在一次大战后的德国、二次大战后的法国和整个西欧，这一思潮得到了广泛的传播并产生了巨大的影响。让-保罗·萨特在其独特的社会背景和文化背景下，以其独特的理论方式和宣传手段，有效地推动了存在主义思潮，并且广泛地阐述和论证了存在主义的概念。萨特的重要性并不在于其斐

然的声名和戏剧性的生涯，而在于他的哲学观点和思想方法，在于他对当代世界的情绪和态度，在于他所代表的这一思潮的社会历史意义。正是由于这个原因，我们一方面试图联系当代社会的状况来评价萨特其人及其思想，另一方面则试图从理论上批判地指出其学说的意义、矛盾和失足的地方。

诚然，由于我们修养和学识方面的局限，这一任务未必是我们所能胜任的。但我们通过研究所得到的结论也许是有益的——萨特的学说突出了存在哲学所固有的矛盾，这类矛盾在存在主义的哲学基地上是无法克服的；萨特自己曾经说过的一句名言应验了：马克思主义是当代唯一不可超越的哲学，任何超越它的企图，不是重复马克思早已说过的东西，就是回到马克思以前的陈旧观点上去。不能不承认，这恰好就是萨特哲学的理论宿命。

由衷地感谢成书过程中各方面的支持和帮助，诚挚地期待前辈和同道们的批评指正。

作　者

一九八四年十月